郎樱著

福乐智慧与东西方文化

XIFANGWENHUA

FULEZHIHUIYUDNOGX

东西方文化

FULEZHIHUIYUDNOGX

XIFANGWENHUA

新疆人民出版社

责任编辑：王淑梅　封面设计：安康

FULEZHIHUI

ISBN 7－228－01935－0　I·650　定价：3.30元

郎 樱 著

福乐智慧与东西方文化

新疆人民出版社

福乐智慧与东西方文化

郎 樱 著

新疆人民出版社出版发行
（乌鲁木齐市建中路54号 邮政编码 830001）
新疆沙湾县印刷厂印刷
787×1092毫米 32开本 7.375印张 2插页 150千字
1992年4月第1版 1992年4月第1次印刷
印数：1——1 700册
ISBN7—228—01935—0/I·650 定价：3.30元

导　言

当辉煌一时的古希腊、罗马文化被历史的尘埃封盖，欧洲文化在封建诸侯与罗马教会严酷的统治下处于中世纪低谷之时，在东方，以长安为中心的盛唐中华文化和以巴格达为中心的伊斯兰文化却正经历着最繁盛的时期，其影响东至朝鲜、日本，西抵伊比利亚半岛西班牙之南部，出现了欧洲万马齐喑、东方欣欣向荣的文化格局。

中华文化有着悠久的历史。从汉代起，它就步入国际文化舞台，与东西方各国各民族人民广泛地往来与交流。经过魏晋时代对于各民族文化的吸收与消化，为唐代文化的发展奠定了基础。唐朝在文化方面采取开放政策，广泛吸收少数民族文化及东西方各国文化，摄取其精华，丰富自己，使盛唐文化多姿多彩。然而，随着唐朝盛世已去，盛唐文化逐渐衰微。但是此后，作为中华文化有机组成部分的少数民族文化，却显现出生机和勃发之势。

在南方，以彝族、白族为主体的南诏、大理政权时代（8—13世纪）的文化及包括壮族、侗族、水族等先民在内的百越文化，随着生产力的提高逐渐兴盛；在西南，10—12世纪，藏族喇嘛教文化已形成；在北方，契丹文化的影响日渐增强，蒙古族文化也在兴起之中；在西部，9—13世纪，以吐鲁番和喀什噶尔为中心的维吾尔文化，则以其独特的魅力异军突

起，引起世人的瞩目。

维吾尔民族现拥有667万多人口，是一个伟大而古老的民族。维吾尔民族发祥于漠北鄂尔浑河与土拉河流域的山林草原地带。先民善骑射，性慓悍，常年驰骋于漠北高原，自古与中原汉朝廷过从甚密，是中华民族大家庭中的一员。公元8世纪，维吾尔人的祖先曾在漠北高原上创建起一个赫赫有名的回鹘汗国，雄踞漠北达100年之久。

公元840年，强盛一时的回鹘汗国因天灾人祸，最后被黠戛斯所灭。于是，大批回鹘人西迁，与早已生息繁衍在西域的维吾尔同胞及突厥各部族人民汇合，与具有高度文明的西域原居民族融合，形成强大的、具有新生活力的维吾尔民族。

回鹘人新迁入的西域，自古是丝绸之路要冲，各种古老文明的交汇之处。受惠于这得天独厚的地理条件和文化条件，维吾尔民族在继承和发扬民族文化的基础之上又得以从古老的汉文化、印度文化、波斯—阿拉伯伊斯兰文化以及古希腊文化中汲取营养。维吾尔民族文化于悄然之间茁壮成长起来，至11世纪之时，他们几乎是在同时向世界推出两部孪生惊世巨著，一部是尤素甫·哈斯·哈吉甫于1069—1070年在喀什噶尔完成的哲理性诗剧《福乐智慧》，另一部则是维吾尔族语言学家、学者马合木德·喀什噶里于1072—1074年间在巴格达完成的卷帙浩繁的百科全书式的《突厥语大辞典》。这两部巨著的诞生，曾强烈地震憾东方文坛。犹如巨人般拔地而起的维吾尔族文学引起世人的关注。这两部不朽之作，不仅是维吾尔民族的瑰宝、中华民族的骄傲，它们亦为世界文化宝库增添了异彩。

9—13世纪的维吾尔文化是维吾尔文化史上的第一个黄金时代。在这300年间，维吾尔人中诗人学者辈出，作品一部接一部问世。喀什噶尔成为中亚著名的文化中心，讲学堂、图书馆相继创建，来自中亚各国各民族的诗人学者荟萃此城，交流学问，切磋问题，学术气氛浓厚。这时期的维吾尔文化，犹如矗立于中亚大地上的一座灯塔，光芒四射，把中华文化的影响扩展到西方。

一、一部不朽的东方名著

《福乐智慧》（kudatoqubilik）是维吾尔族古典文学名著，它是迄今所发现的我国少数民族作家文学中成书最早、规模最宏伟的一部诗作。它是9—13世纪以喀什噶尔为中心的维吾尔文学的杰出代表作之一。

这部作品全系用韵文写成，洋洋1.3万多行，由两篇序言（散文、韵文各一篇）、85章正文以及3个附篇构成。

这部诗作的结构及表现手法十分独特。作品的开端部分，诗人采用波斯、阿拉伯诗歌贯用的手法，开篇3章是对真主、先知以及先知四位伙伴的赞颂，接着是对美丽的春天以及当时的统治者——喀拉汗王朝的布格拉汗的赞颂。4篇赞词之后，作者又用去整整6章的篇幅阐述自己对于天体、人类的价值、智慧、知识、善行等一系列问题的观点。从11章以后，作品的主人公才陆续登场，情节才逐渐展开。

这部诗作有人物，有场景，情节的进展及人物的观点全

部采用对话形式加以表述，人物的动作也交待得比较清楚，是一部哲理性很强的诗剧。

这部诗剧的主要人物有四位，他们是日出国王（Kun toqdi），月圆大臣（Ai toldi），月圆之子、贤明大臣（Oktulmix），隐士觉醒（Odoqurmix）。

诗剧的情节也比较单纯，大致包含如下三个部分：

一、日出国王公务繁忙，需求一名助手。温顺、贤良、富有智慧的月圆毛遂自荐，受到日出国王的器重，被委派任大臣之职。月圆大臣辅佐国王精心治国，国泰民安，成就卓著。但不幸染病，临终前他将幼子贤明托付给日出国王。

二、贤明在日出国王的培育下长大成人，并继承父业，当了大臣。他智慧超群，才能出众，他向国王阐述了自己的施政主张与治国之道，诸如国君、大臣、武将、外交使臣等统治者及官吏应具备什么样的条件，应尽什么职责；国君应如何对待哲人学者及工农商牧等各行各业的黎民百姓等等。贤明比其父月圆知识更加渊博，才能更加卓著，政治抱负亦更加宏伟。他成为日出国王忠诚之臣，须臾不可离的助手。

三、日出国王思贤若渴，他从贤明处得知他的族友隐士觉醒才学不凡，具有远见卓识，于是有意请隐士觉醒出山，让他与贤明一起辅佐他执政。他让贤明持他亲笔写的邀请信函去拜会隐士觉醒，但出山参政一事遭到觉醒的拒绝。日出国王并不善罢干休，令贤明"三顾茅庐"，隐士觉醒勉强同意出山与日出国王一见。他向国王面陈自己的观点，他说"皇室宝座无非是一场幻梦"，"不要祈求在长夜中尽享欢乐，真正的欢悦存在于来世"，说毕匆匆返回山林，不久，他便离开了尘世。

贤明大臣为觉醒之死十分悲痛。隐士觉醒之死促使他反省自己的一生。他于悲痛中解脱出来之后，又一如既往，兢兢业业辅佐日出国王执政。在他们的治理下，国家长治久安，人民安居乐业。

这部诗剧情节发展的脉络异常清晰，人物的塑造具有很强的象征性。作者赋予作品中的人物以深刻的寓意，他在诗文中做了这样的说明：

日出国王象征着公正、法度；
月圆大臣代表了欢乐幸福；
贤明大臣代表了智慧，提高了人的价值；
我赋予隐士觉醒以“来世”的含义。

（353—358行）

通观全作可以看出，塑造这些人物形象并非尤素甫·哈斯·哈吉甫创作《福乐智慧》的主要目的，诗人力图通过人物之间的对话，以及相互间的辩论抒发自己对于宇宙、社会、人生等一系列重大问题的看法。作品中的人物形象——无论是日出国王、月圆大臣、贤明大臣或是隐士觉醒，均为尤素甫·哈斯·哈吉甫思想观念的载体。

鲜明的戏剧特点、象征主义手法的运用以及极强的哲理性，使《福乐智慧》区别于当时在东方盛行的抒情诗和叙事诗。而这部诗剧规模之宏伟、社会内涵与政治见解之深刻，更是当时东方一般诗歌所不及。

这部诗作涉及面甚为广阔，政治、哲学、经济、宗教、语言、文学、教育、军事、外交以及天文、地理、几何、数学几乎无所不包，是一部融诗情与哲理于一体、内容与形式十分和谐的百科全书式的巨著。它为研究中世纪维吾尔及突厥

诸民族的社会结构、经济基础以及意识形态提供了极为珍贵的资料，具有多学科的学术价值。

这部诗剧——无论是其艺术形式，或是其内容，都十分新颖、独特。它具有浓郁的东方文化特色，同时又包含着一些西方文化的特点，它是东、西方文化交流的产物。融东西方文化精华于一体，集各种古老文明于其中，这是《福乐智慧》最为突出的一个文化特点，这也正是这部诗剧所具有的独特的文化史价值。

二、《福乐智慧》之沉浮

西域是个令人神往的地方。西域的文化在人们的心目中亦具有浓郁的神秘色彩。一望无垠的沙漠中传来的阵阵驼铃声，引发起人们的怀古幽思；被黄沙埋没的城镇、寺院和陵墓，更像谜一样牵动着世界各国的“丝绸之路迷”们的心，使他们驱之若鹜。

西域文化有许多不解之谜尚未揭开，《福乐智慧》之沉浮就是一例。

《福乐智慧》中有这样的诗句：

当此回历四六二年之际，
我写完了此书，即将搁笔。

仅就我心智所及，写出了心声，
愿读者从其中各取所需。

（6495—6496行）

从中我们可以知道，《福乐智慧》完成于回历四六二年，即公元1069—1070年间。

从《序言》的记载，我们还可以了解到，作者将此诗稿献给了当时喀拉汗王朝的统治者桃花石·布格拉汗哈桑·依宾·苏莱曼。由于这部诗作，诗人尤素甫受到苏莱曼汗王的器重，他被赐予“哈斯·哈吉甫”（御前近侍）的称号。

《序言》还记载，此作品问世后，轰动东方。中原的汉人，北方的契丹，西方的伊朗人都曾给予这部作品很高的评价。从后来抄本的发现地——开罗（埃及）、赫拉特（巴基斯坦）、费尔干纳（现苏联哈萨克斯坦）的分布情况来看，亦可想象得出，作品问世后，由于内容丰富，论述精辟，语言优美，富于深刻的哲理性，所以诗作虽长达1.3万余行，但是人们仍然争相转抄传阅，流传地域亦远远超出维吾尔民族居住地域，在东方各国各族人民群众中曾流传甚广。在中亚耶亦克河口附近发现了一件陶器，上面刻有摘自《福乐智慧》的诗句，这表明，《福乐智慧》问世后，曾享有很高的声誉，在中亚产生过极为深刻的影响。

但是，在中亚政权频繁更迭以及连绵不断的战乱之中，11世纪维吾尔民族的两部惊世巨著——《福乐智慧》与《突厥语大辞典》的手稿与抄本均不幸失落了。以后，虽然在各种古籍及其他诗人的诗作中，曾多次出现过这两部著作的名字，在民众中也一直流传着关于这两位大学者的种种传说，然而，这两部著作却如同针落大海，从此杳如黄鹤。时间的帷幕无情地把这两部巨著与世间隔绝了长达几百年之久。在中世纪曾光芒四射、煊赫一时的维吾尔文化，随着这两部巨著的失落，随着历史的变迁，渐渐地被世人淡忘。

埋在地下的珍宝，总有一天会被人们挖掘出来，恢复它们的光泽，恢复它们的价值。马王堆汉墓的发掘，秦代兵马俑的出土，曾引起世界性的轰动，继之而来的便是波及世界各国的“汉文化热”。

失落的文学巨著，犹如掩埋于地下的珍宝，总会有重见天日之时。19世纪，帷幕终于开启，《福乐智慧》与《突厥语大辞典》的手抄本陆续被发现，沉睡了几百年之久的不朽名作得以重新焕发青春。这两部著作的失而复得和刊布，引起国际学术界的轰动，成为19、20世纪世界突厥学界最伟大的事件。

一百多年来，在世界范围内对于这两部著作的校注、整理、翻译及研究工作，取得了很大的成就。继“突厥学热”、“维吾尔文化热”之后，带有世界倾向的“丝绸之路文化热”正方兴未艾。世界学术界对于中世纪兴盛一时的、具有神秘色彩的古代维吾尔文化所持有的兴趣亦日渐浓厚。

这两部巨著的失而复得，不仅关系到重新认识、评价维吾尔族文化史，也关系到世界学术界对于东方文化的重新认识、重新评价。

《福乐智慧》的手稿至今尚未发现，目前传世的是后人的手抄本。《福乐智慧》的手抄本现已发现三种，即维也纳抄本、开罗抄本以及费尔干抄本。

维也纳本

这是最早发现的一个抄本。它是《福乐智慧》问世370年后，由一位名叫哈桑·喀拉·沙依勒·谢米斯的人于1439年在赫拉特城（今阿富汗东北部）用古代维吾尔文字——回鹘文抄写成的。抄本发现时已残缺不全。18世纪末，在赫拉特城供职的

奥地利东方学家普尔戈什塔里将此抄本带回维也纳，存于维也纳国立图书馆。因此，一般称之为维也纳本，也有称作赫拉特本的。这个抄本在维也纳图书馆悄然度过了100年，直到19世纪末，才由万别里和拉德洛夫两位学者将这个抄本的一部分标音转写、翻译，刊布于众。

开罗本　这个抄本用阿拉伯字母抄成，共16600行。学者们对此抄本进行研究，估计它的抄成时间不会晚于14世纪上半期。此抄本现存开罗的凯地温图书馆，19世纪末，由凯地温图书馆主任、德国人穆里蒂兹博士首次将此抄本刊布于世。

费尔干抄本　此抄本用阿拉伯字母抄成。1913年，学者维利多夫在中亚费尔干纳地区费尔干城的一家私人藏书室内发现了它，后又失落。直到1925年，一位乌兹别克族学者才将此抄本寻找到。这个抄本发现的时间虽然较晚，但是，这个抄本是目前所发现的各种抄本中最为古老、最为完整的一部抄本，约抄成于12世纪末或13世纪初。

著名的土耳其学者R·L·阿拉特对上述三个手抄本进行勘校，经过多年研究，终于在1947年出版了《福乐智慧》的拉丁字母标音转写本。这个勘校本比较科学，比较完整，成为各种文种译本的依据，也成为研究《福乐智慧》所依据的主要版本。

目前，国际上已有俄、英、土、汉、乌兹别克五种文字的《福乐智慧》全译本，以及德、苏联的哈萨克、阿塞拜疆等各种文字的摘译本。

在我国，1979年新疆人民出版社首先出版了由耿世民和

魏萃一合译的《福乐智慧》汉文节译本，这是向我国学术界较为系统地介绍《福乐智慧》的第一部译著。

新疆社会科学院民族文学所的同志们经过多年的努力，完成了《福乐智慧》现代维吾尔文与拉丁字母转写的原文对照本，于1984年出版。接着，郝关中、刘宾、张宏超三人合译的《福乐智慧》汉文全译本脱稿，并于1986年由北京民族出版社出版。

至此，沉没失落了几百年之久的《福乐智慧》才得以回归故里，重见天日。尤素甫·哈斯·哈吉甫在九泉之下也会感到欣慰的。

三、喀什噶尔——世界四大古老文明的交汇之地

喀什噶尔是维吾尔与中亚文化的中心，是矗立于中亚的一座灯塔。9—13世纪，是维吾尔文化史上的黄金时代，这一时期的两部杰出代表作、具有世界影响的《福乐智慧》与《突厥语大辞典》，都与喀什噶尔有着密不可分的联系。《突厥语大辞典》的撰写者马合木德·喀什噶里是喀什噶尔人。《福乐智慧》的作者尤素甫·哈斯·哈吉甫不仅在喀什噶尔创作了这部不朽的名作，他本人也曾长期生活于这座城市，在这里度过了晚年，去世后又葬于此处。只有对喀什噶尔的历史与文化有更多的了解，才有可能对维吾尔文化的特质、对《福乐智慧》多层文化结构特点有更深的理解与认识。

喀什噶尔是我国西北边陲的一座文化古城，它位于塔里木盆地西端。“气候和畅，风雨顺序”，土质肥沃，渠水潺潺，五谷丰登，绿树成荫，果园成片，如同是镶嵌在塔克拉玛干大沙漠边沿上的一颗绿宝石。

喀什噶尔是一座具有悠久历史的古老城市，公元前120年张骞通使西域时，喀什噶尔地区是当时著名的西域国家疏勒国的所在地。公元初，东汉的班超通使西域时，他不仅到过疏勒国，并在那里苦心经营十余载，创建起西域都护府，疏勒正式划入中国版图。公元 7 世纪，唐朝在疏勒置都督府，疏勒都督府与于阗、碎叶、龟兹三个都督府并列，成为唐代著名的安西四镇。

喀什噶尔之称最早见于新罗僧人惠超（？—780）的《往五天竺国传》，书中记载疏勒又有“伽师祇离”之称，宋僧慧琳在《慧琳音义》中称之为“伽师佶黎”。11世纪与《福乐智慧》同时代的《突厥语大辞典》上则明确其城读音为“喀什噶尔”（Ka ğ rar）。明代称“哈实哈尔”，清代称“喀什噶尔”，现称作“喀什”，维吾尔语中仍称“喀什噶尔”。

喀什噶尔地区自古是交通要道。起源于长安的丝绸之路进入塔里木盆地之后便分为南、北两路：南路途经罗布诺尔、米兰、且末、和田；北路途经吐鲁番、焉耆、库车、阿克苏。南北两条丝绸之路于喀什噶尔交汇，然后翻越帕米尔高原，再分别通往阿富汗、波斯、印度及中亚各国。

喀什噶尔地区处于南北丝绸之路交叉点，它不仅成为东西方贸易必须之重地，而且也是东西方文化交流的枢纽。世界上各种古老的文明，世界上几大有名的宗教，均于此交汇。一些国外的学者将此地区形象地比喻为“国际文化的十

字路口”。

在喀什噶尔的多种文化交汇中，中原汉文化占有重要的地位。此地区自汉代起就已划归我国版图，并且一直是中央朝廷历代西域都护府的所在地。汉族的官吏、屯田的士卒、浩浩荡荡的商队以及众多去西天取经的僧侣，常年往来不断。喀什噶尔的地方政权亦一直与中原朝廷保持着密切的政治与贸易的联系。他们派使者赴中原，而民间涌入中原的商贾更是不计其数。

喀什噶尔地区的居民一向认为他们居住在中国领土之内，是中华民族大家庭中的一员。喀什噶尔人马合木德在撰写《突厥语大辞典》中的“桃花石”(taroqaq)条目时这样写道：

> “桃花石”是“马秦”之称。秦原来分作三部分：（一）上秦，地处东方，被称作“桃花石”；（二）中秦被称作hitay（契丹）；（三）下秦被称为barhan（巴尔罕），这就是喀什噶尔。

他在“坎德”（Kand）条目中再次强调，喀什噶尔是下秦。他说：

> “坎德”为城市、城镇之意。喀什噶尔为“斡尔朵坎德”，意思是“君王居住的城市”，这个城市气候宜人，突厥可汗阿夫拉西亚甫曾在此居住过。这里就是下秦。

众所周知，自古“秦”一直是外国及其他民族对中国的称法。11世纪出身于喀什噶尔的维吾尔族著名学者马合木德·喀什噶里在他的著作中反复强调地指出喀什噶尔是组成秦的三部分之一，这表明居住于西域的维吾尔族人民群众自古有着强烈的祖国观念，他们一直把自己视为中华民族的一

员。《突厥语大辞典》在"桃花石"条目中曾写道："突厥中的一部分人居住在桃花石地区，所以称他们为'塔特桃花石'（tat taroqaq），'塔特'是回鹘人，桃花石是秦人。"问题更加清晰、明确了，在11世纪维吾尔人的心目中，喀什噶尔是秦的组成部分，居住在秦地的维吾尔人又称"塔特桃花石"，而"塔特桃花石"意译过来，即"秦人维吾尔"，也就是"中国的维吾尔人"。

公元840年，漠北的回鹘汗国覆灭，大批回鹘人西迁，其中的一支迁到喀什噶尔，有些人继而向西挺进，翻过葱岭，抵达葱岭西地域。他们建立起以维吾尔人为主体的、包括突厥诸民族及部分操伊兰语民族在内的喀拉汗王朝。喀拉汗王朝的统治者们经常在自己的名字前面冠以"桃花石"字样，例如对《福乐智慧》及其作者予以高度评价的驻喀什噶尔的汗王哈桑·伊宾·苏莱曼，他的名字前面就冠以"桃花石"之称。当时塞尔柱王朝的一位宰相在他的著作《治国策》中记载说，喀拉汗王朝的一些统治者经常戴有"东方与中国之王"的封号。这说明，喀拉汗王朝创建伊始，王朝的统治者就把自己视为中国的汗王，并以此为荣。

政治上密切的联系，必然会导致经济与文化方面的交流。维吾尔人在漠北时期与中原近在咫尺，过从甚密。他们迁到西域后，也一直与中原朝廷与汉族人民之间保持着密切的往来，汉文化在喀什噶尔地区，在维吾尔民众中的影响是至深的。

喀什噶尔地区与印度为邻，是中原通往印度的必经之地。印度的佛教于公元1世纪已传入和田地区，并很快传入喀什噶尔。10世纪末伊斯兰教传入之前的漫长年代里，喀什

噶尔一直是个佛教文化中心。《北史》记载，北魏文成末，疏勒王曾遣使赴中原送去一尊释迦牟尼佛像及袈裟一件。相传此袈裟并非一般之物，而是具有神力。《北史》记载道，来使为了证明袈裟之神力，曾当众将其抛入火中，烈火焰焰，袈裟在火中却完好无损，围观者被此状惊呆。

公元7世纪唐玄奘往西天取经路过喀什噶尔地区时，曾见到“伽蓝数百所，僧徒万余人”的佛教兴旺昌盛的景象。

现在喀什喀尔郊区三仙洞的佛教壁画以及解放后在这一地区发掘的佛寺遗址，大量的佛像，均证实了史料关于喀什噶尔地区曾是佛教文化中心的记载。

佛教文化在喀什噶尔地区兴盛近千年，佛教文化在这一地区的影响是根深蒂固的。回鹘人西迁后，许多人皈依了佛教，成为虔诚的佛教徒。

公元10世纪中叶以后，伊斯兰教开始传入喀什噶尔地区。最初，伊斯兰教的影响并不甚大，后由于统治阶级的大力提倡，伊斯兰教才开始在喀拉汗王朝领域内传布，喀什噶尔逐渐成为闻名中亚的伊斯兰文化中心。居住在这里的维吾尔人也绝大多数成为穆斯林。波斯、阿拉伯的文化随着伊斯兰教的传播也大量涌入喀什噶尔地区，使这里原本具有浓郁汉文化、印度佛教文化色彩的地域文化受到了很大的冲击。

西方文化，尤其是古希腊文化在喀什噶尔的文化中也占有一定比重，显现着一定的影响。公元前4世纪亚历山大的东征，曾对包括喀什噶尔在内的中亚地区产生过深远的影响。具有希腊文化色彩的、中西文化合璧的产物——犍陀罗文化在喀什噶尔地区曾兴盛一时。至今在维吾尔及中亚诸民族中广为流传的有关伊斯坎迪尔（即亚历山大）的传说表

明，亚历山大的东征对中亚文化曾产生过十分深远的影响。

在西域各族人民心目中，中原汉地与希腊均为“知识与学问的故乡”。在他们的民间文学中，学识渊博的主人公不是去中原汉人中留过学，就是去希腊留过学。

古希腊文化是伊斯兰文化源流之一。阿拉伯人占领古希腊领地后，他们对于古希腊文化十分崇尚。波斯、阿拉伯崇尚古希腊之风亦随着伊斯兰教的传播传到了喀什噶尔民众之中。11世纪之时，喀什噶尔的学者对于古希腊哲学家柏拉图、亚理士多德等人的观点已相当熟悉。

喀什噶尔不仅在文化结构上呈多种文化复合融汇的特征，喀什噶尔地区历代居民的构成上也十分复杂。喀什噶尔最古老的原居民族是碧眼高鼻、肤色白皙的塞种人，操印欧语系的伊兰语。但是，随着历史的变迁，大量的匈奴人、突厥人以及汉人涌入这一地区，不断融合，在人种与民族构成上发生了很大变化。公元840年，大量回鹘人西迁之后，此地居民迅速突厥化，回鹘文成为喀什噶尔居民通用的语言文字。回鹘人与当地的土著民族融合，原居民族高度的文化亦被回鹘人所接受。

回鹘人大量迁居喀什噶尔之后，曾接受了佛教，后又成为伊斯兰教徒。但是，不容忽视的一个事实是，随着回鹘人的西迁，以萨满文化为主体的回鹘草原文化已大量涌入喀什噶尔地区。从9世纪起以维吾尔人为主体居民的喀什噶尔地区，很快就成为维吾尔一突厥文化的中心。回鹘人的到来，使喀什噶尔的文化结构发生了很大的变化，以萨满文化为主体的回鹘草原文化扎下深深的根基。时至今日，喀什噶尔地区的维吾尔人虽然皈依伊斯兰教已有900年的历史，但是在

较为偏僻的农村，萨满教的观念及有关习俗依然有所遗存，萨满（古称喀木，现称巴克西）及其驱魔治病的活动也依然存在。一些具有浓郁萨满文化色彩的神话传说及史诗片断，依然在维吾尔人民群众中口耳相传。喀什噶尔成为维吾尔古老文化的摇篮。

综上所述，我们可以清楚地看到，喀什噶尔自古就是中原汉文化、印度佛教文化、阿拉伯伊斯兰文化、古希腊文化以及维吾尔—突厥草原文化的交汇之处。9世纪回鹘人西迁到此地以后，融东西方文化于一体，集各种古老文明于其中的、充满新生活力的维吾尔民族新文化在西域的大地上逐渐形成、发展、并趋于成熟。

维吾尔族古典名著《福乐智慧》就是在喀什噶尔这块无比丰厚的文化土壤中结出的硕果。在具有丰厚的多层文化积淀的喀什噶尔独特的文化背景下出现的这部著作，显现出多种文化的积淀，具有明显的东西方文化交融的特质。这也是《福乐智慧》之所以具有独特艺术魅力之原因所在。《福乐智慧》的这一文化特质，使它在文化史及文化交流史的研究中占有特别重要的位置，更为比较文学研究提供了不可多得的、极为珍贵的资料。

目　　录

第一章　东方诗圣

——《福乐智慧》作者生平考

第一节　作者的名与号

凡是读过《福乐智慧》的人，无论是中国读者，或是外国读者，都会对作者渊博的学识、深邃的思想、具有远见卓识的政见以及丰厚的文学功底发出由衷地赞叹。维吾尔族杰出的诗人、学者、思想家尤素甫·哈斯·哈吉甫是一位天才，一代伟人，他在文学史上应与李白、杜甫齐名。然而，令人深感遗憾的是，这样一位伟大的诗人，中国文学史却毫无记载。这表明，人们对这位诗人尚缺乏了解。

《福乐智慧》是一部享誉世界的名著，然而关于它的作者，世人了解得很少，文献史籍中也几乎没有任何记载。我们对于作者生平的一些了解，主要源于《福乐智慧》作品本身以及附在作品前面的两篇序言。

维吾尔及突厥诸民族的诗歌，自古沿袭下一个传统，即诗文最后经常出现作者的名字，因此判断诗的作者比较容易。例如，有一首很有名的诗段：

正直的乞丐比虚伪的皇帝更尊贵，
在死亡面前皇帝和穷人一样平等。

世上每个人的财产都将消亡，
懂得这个规律人们才能幸福。
纳瓦依啊，你不要痛苦，要高高兴兴去生活，
这个道理既难懂，又十分浅易。

看过上面的诗段，人们可以准确无疑地知道诗文的作者一定是突厥大文豪纳瓦依。

关于《福乐智慧》的作者，我们也可以从诗文中得知。在作品的尾声部有这样的诗行：

千言万语写不尽要说的话，
好似泉水涌流不息。

尤素甫啊，说话要说真话，
快把无用的废话藏在心底。

（6626—6627行）

从中我们可以知道，《福乐智慧》的作者叫尤素甫。

关于作者的号，作品的两篇序言中都有记载。散文序记载说，作者写完《福乐智慧》后将书稿奉献给东方的君主桃花石·布格拉汗哈桑·伊宾·苏莱曼。“布格拉汗十分敬重他，推崇他，赐予他‘哈斯·哈吉甫’的官职。由此，尤素甫·哈斯·哈吉甫的大名传遍天下。”

诗文序记载的内容与散文序的内容基本相同，它写道：

他在汗王宫廷诵读了此书，
得到桃花石·布格拉汗的赏识。

大汗尊崇他，赐予他锦袍，
作为对他智慧的酬仪。

又赐予他“哈斯·哈吉甫”的称号，
让他做了自己的辅弼。

自此以后，人们对他满怀敬意，
称他为尤素甫·哈斯·哈吉甫。

这两篇序言告诉人们，《福乐智慧》一书的作者叫尤素甫，“哈斯·哈吉甫”是喀拉汗王朝的哈桑·伊宾·苏莱曼汗王赐给他的封号。“哈斯·哈吉甫”意译成汉语就是“御前侍臣”。受此封号的人是国君器重的人，他辅佐国王执政。自从《福乐智慧》问世以后，尤素甫·哈斯·哈吉甫便成为人们对于这部诗作作者的习惯称谓，以区别于其他众多的名叫尤素甫的人。

尤素甫完成《福乐智慧》之后，将书稿献给了喀拉汗王朝的统治者桃花石·布格拉汗·哈桑·伊宾·苏莱曼。文人把书稿献给统治者的作法是从波斯文人那里效仿来的。生活于中世纪的波斯诗人、学者们，为了创作活动与生活的需求，一般都不得不去寻求统治者的庇护，作品完成后献给庇护他的统治者，以求得赏识与适当的报酬。此风在古代波斯曾十分兴盛，一些著名波斯诗人、学者的大作都是献给当时统治者的。名闻中亚的《世界境域志》(982年）是献给萨曼王朝的古兹干领主的；11世纪的波斯史学名著《亚米尼史》，其书名题意即是献给统治者苏丹亚米尼（苏丹玛赫穆德的封号）的史书，后人简称《亚米尼史》；11世纪波斯诗人菲尔多西的不朽名作《列王传》（又称《王书》）原来也是准备献给伽色尼王朝的苏丹玛哈穆德·伽色尼的，《列王传》卷首写

有《苏丹玛哈穆德赞》。随着波斯文学对维吾尔文学影响的加强，此风亦在维吾尔及突厥民族文人学者中漫延开来。尤素甫之所以把《福乐智慧》献给桃花石·布格拉汗·哈桑·伊宾·苏莱曼，并接受封号，这显然是波斯文人影响所致。诗人在开篇的章节中专设一章为《对伟大的布格拉汗赞颂》，这与波斯大诗人菲尔多西在《列王传》之首专设一章《苏丹玛哈穆德赞》亦是一脉相承的。

第二节　作者的生平

尤素甫·哈斯·哈吉甫生于哪年，由于资料匮乏，至今尚无定论。但是，从《福乐智慧》的有关诗行中，我们可以做大致的推测。

作品的第11章对于我们了解作品，了解作者具有不可忽视的重要意义。从作品的结构看，叙事的开始始于第12章。而在第11章中，诗人简要地介绍了书名的含义、主人公的姓名及其象征意义，同时也描绘出自己创作此诗剧时的心境。这一章相当于戏剧的“序”。第11章中有这样的诗句：

当五十岁伸手摸我的头顶，
鸦翅似的黑发变成了天鹅羽翼。

如今六十岁向我频频呼唤，
如果大限未满，我定会向它走去。

（365—366行）

诗人在正文结束后抒发感叹，这样写道：

我本来具有玫瑰般的红颜，
如今却像番红花枯黄凋零。

麝香般的乌发落满了白霜，
满月般的面庞布满了皱纹。

我本是繁花似锦的明丽春天，
如今黄叶飘零的秋天向我降临。

白桦似的身躯像箭一样挺直，
如今却驼背弓腰，好似弯弓。

（6529—6532行）

以上的诗句告诉我们这样两点：第一，诗人完成《福乐智慧》时已年近花甲；第二，诗人完成《福乐智慧》时已年逾五十，尚不满六十。

《福乐智慧》完成于1069—1070年，如果说当时诗人是五十五岁的话，那么，他约出生于1015年间。目前，国内外学术界对于尤素甫出生年代的说法不一，有人说他生于1018年，也有人说他出生于1012年，这些均为推测，无从判定哪种说法更为准确。然而，如果说诗人出生于11世纪20年代，国内外学术界恐怕不会有异议。

诗人的出生地，作品的两篇序言中均有记载。散文序说“作者是出生于巴拉萨衮的一位虔诚信徒”，诗文序说“他在虎思斡耳朵诞生，出身名门”。

巴拉萨衮位于中亚七河流域的楚河河谷，今苏联吉尔吉斯加盟共和国托克玛克市附近。此城在汉文史籍中称作“碎

叶”，是唐代安西四镇之一。维吾尔人西迁后，势力抵达中亚，并建立起以维吾尔人为主体的喀拉汗王朝，建都于巴拉萨衮。

依据11世纪《突厥语大辞典》中有关“斡尔朵”(ordu)词条的诠注，我们可以知道巴拉萨衮又称“虎思斡尔朵”。因此，诗文序中所说诗人生于虎思斡尔朵与散文序所说诗人生于巴拉萨衮，并无矛盾，这是一地两称，实为一地。

诗人出生的年代比较容易推测，诗人的出生地点有明确的记载，然而关于诗人去世的年代，过去一无所知，一直是个谜。

前几年，新疆维吾尔自治区组织人力在喀什市调查尤素甫·哈斯·哈吉甫陵墓的过程中，意外地发现了一份资料，它对于研究尤素甫去世的年代具有十分重要的意义。

18世纪末、19世纪初，维吾尔族诗人依米尔·胡赛因·赛布里曾写作了一部《谱系之书》（Bəhrilansap）。诗人临终前感到还有些重要资料应收入书中，他便唤来他的弟子喀孜·穆合买提·萨依木，吩咐他在《谱系之书》的尾处写上尤素甫·哈斯·哈吉甫的去世年代以及陵墓的位置。

依据此书的记载，尤素甫去世的时间为回历四七八年，即公元1085—1086年间。这就是说，诗人完成《福乐智慧》之后活了16年才去世，终年约70岁左右。他死后葬于喀什噶尔一个名叫帕依纳甫（painap）的地方。①

维吾尔及突厥诸民族的文人学者有写《谱系》的习惯。

①穆合买提·祖农斯迪克：《关于尤素甫·哈斯·哈吉甫的陵墓》，载《历史遗产——浅论〈福乐智慧〉》(2)（维吾尔文），喀什维文出版社，1986年版，213—224页。

17世纪中亚史学家阿不勒哈孜的《突厥世系》就是举世闻名的。一个民族著名的历史事件，著名的人物，甚至包括一些神话传说，往往都在这个民族的谱系之书中有所记载。尤素甫·哈斯·哈吉甫因在喀什噶尔创作出不朽的名作《福乐智慧》而声誉鹊起，名扬东西。尤素甫是维吾尔民族的骄傲，喀什噶尔地区的光荣。因之，喀什噶尔诗人在撰写《谱系之书》时，将这位伟大的诗人与学者有关的材料记载进去，这是完全有可能的。

这份新发现的资料提供了《福乐智慧》作者的去世年代以及墓地处所，使我们对于诗人生平的研究有了一个新的突破，它帮助我们揭开了长久以来悬而未解的尤素甫去世年代与去世地点之谜。

从作品以及现在所发现的材料来看，我们可以了解《福乐智慧》作者尤素甫·哈斯·哈吉甫生于11世纪20年代，出生在喀拉汗王朝的都城巴拉萨衮。他在喀什噶尔完成《福乐智慧》，完成此作品时他已年近花甲。作品写完后，他又在喀什噶尔生活了16年，于1185—1186年间于喀什噶尔去世，去世时已年届古稀。

第三节　尤素甫为什么离开巴拉萨衮迁居喀什噶尔

从上面的章节中，我们已了解到《福乐智慧》的作者尤

素甫生于巴拉萨衮（Barasahun），是名门之后。

巴拉萨衮与喀什噶尔中间隔着葱岭遥遥相对。巴拉萨衮位于葱岭以西，喀什噶尔位于葱岭以东，它们都曾是喀拉汗王朝的都城。最初，巴拉萨衮为正都，喀什噶尔为陪都。喀拉汗王朝实行双王制，大可汗为阿尔斯兰汗（狮子王），驻在巴拉萨衮；副可汗为布格拉汗（公驼王），驻在喀什噶尔。后来，喀拉汗王朝不断受到来自西方波斯萨曼王朝的侵扰，王都才迁至喀什噶尔，喀什噶尔成为喀拉汗王朝的政治、文化、宗教中心。

尤素甫生活于巴拉萨衮的时代，正值哈桑系的阿尔斯兰汗苏莱曼·伊宾·玉素甫为喀拉汗王朝的最高统治者。苏莱曼可汗是一位比较开明的统治者，他在位时间约25年。他热心文化事业，被誉为“科学与宗教”的朋友，还曾获“国家的光荣”的称号。

作为“名门之后”的尤素甫在巴拉萨衮接受了良好的教育。根据前不久苏联哈萨克斯坦披露的材料说，尤素甫出身于音乐世家。他精通文学，善于辞令，知识渊博。他和他父亲都曾在宫廷内供职，为汗王吟唱诗歌，弹奏乐器。尤素甫不仅擅长演唱演奏，而且还会作词作曲，据说，他为苏莱曼·伊宾·玉素甫创作过乐曲，博得可汗的欢心，受到可汗的器重。[①]

这份材料翔实与否，有待进一步考察。但是此材料中有两点具有参考价值。

第一，此材料说诗人尤素甫曾在宫廷内供职，并受到苏莱曼汗王的器重。这与作品所反映的内容是相吻合的。从作品中可以看出，尤素甫对于宫廷生活是相当熟悉的。《福乐

①苏联哈萨克斯坦作家协会出版的文学月刊《星》，1983年出版。

智慧》四位主人公中的三位——日出国王、月圆大臣、贤明大臣，均在宫廷内任职；故事的背景亦发生在宫廷；作品所叙述的内容从治国之道到宫廷的礼仪，事无俱细，头头是道，驾轻就熟。作者若没有亲自在宫廷生活的经历，仅凭耳闻，是很难写出《福乐智慧》这样作品的。

第二，此材料说尤素甫会唱会演奏乐器，会作词作曲，这也是可信的。在古代，维吾尔及突厥的诗人学者几乎都精通音乐。10世纪闻名于世的突厥人学者阿尔·法拉比（？—50年）不仅是著名的大哲学家，而且是一位成就卓著的音乐家。他会演奏乐器，创作乐曲，在音乐理论上也颇有建树，他撰写的《音乐大全》与他的哲学著作一样永垂不朽。在维吾尔与突厥民族文化传统中，文学与音乐是不可分的，正如汉文化传统中文史不分家一样。从作品看，《福乐智慧》具有鲜明的节奏感，富有很强的音乐性。没有音乐修养、音乐修养不高的诗人绝对写不出这样的诗作。

尤素甫出生于巴拉萨衮，是名门之后，出入于宫廷，深得朝廷统治者的垂青。那么，他为什么不在巴拉萨衮完成他的著作，而是离开巴拉萨衮，去喀什噶尔从事创作呢？这是尤素甫生平中的一个谜。

在《福乐智慧》的诗体序中有这样一段诗行，很值得注意：

他（指诗人）在虎思斡尔朵诞生，
出生名门，语言可做凭证。
他为了撰写这本书，
背井离乡，飘泊四处。

人们不禁要问，尤素甫写作《福乐智慧》为什么一定要离开故乡出走呢？他出走后是直接去了喀什噶尔，或是背乡

离井，飘泊四处，后来才迁居喀什噶尔的呢？这是研究尤素甫生平所不容回避的问题。

尤素甫从巴拉萨衮的出走，与喀拉汗王朝王室之间权力纷争不无关系。

如前所述，诗人尤素甫生活于巴拉萨衮的时期，正值重视科学与艺术的阿尔斯兰汗苏莱曼执政。1056—1057年，政治风云突变，苏莱曼汗王的弟弟布格拉汗穆罕默德突然向自己的亲哥哥阿尔斯兰汗苏莱曼发动了武装进攻，在亲兄弟之间争权夺利的浴血搏斗中，弟弟穆罕默德取胜，兄长苏莱曼成为阶下囚。穆罕默德篡夺了喀拉汗王朝的领导权，穆罕默德的后裔效尤先辈之法，争权夺利的斗争愈演愈烈。

阿尔斯兰汗苏莱曼1032年继位时，诗人尤素甫尚是十几岁的少年。苏莱曼汗王执政的25年，诗人尤素甫在巴拉萨衮度过了他的少年时代、青年时代并步入壮年时代。他虽非王亲国舅，但是由于他名门出身，知识渊博，智慧超群，才华出众，出入于宫廷，受到苏莱曼汗王器重。1057年巴拉萨衮政局突变，与他关系密切的苏莱曼汗王被其弟弟俘获，发动政变的布格拉汗篡权夺位。一朝天子一朝臣，苏莱曼汗王的宠臣无疑会受到惩治，而与苏莱曼汗王关系密切者，自然也会受到牵连。巴拉萨衮的局势动荡不安，在这政治漩涡中，尤素甫无法实现写作《福乐智慧》的宏伟愿望，加之篡权者的清洗，很可能危及到他的人身安全。因此，1057年的宫廷政变很可能是促使尤素甫决心离开故乡巴拉萨衮的一个十分重要的原因。

他离开巴拉萨衮之后，不可能直接去喀什噶尔。因为那时喀什噶尔的政权亦落入篡权者穆罕默德家族之手。与苏莱

曼汗王关系较为密切的人，此时进入喀什噶尔，不仅不会受到重用，恐怕还会遇到不少刁难。

那么，尤素甫离开巴拉萨衮之后会到哪里去呢？他很可能带着《福乐智慧》的写作计划深入到民间搜集材料去了。喀拉汗王朝宫廷内部的倾轧十分激烈，受到牵连的人，由于生命受到威胁，他们一般不会直接移居大城市，而经常躲避到农村或牧场去，匿伏于民众之中。

与尤素甫同时代的另一位维吾尔大学者、《突厥语大辞典》的编撰者马合木德·喀什噶里，据说他的祖父就是生擒其兄长苏莱曼、篡夺苏莱曼王位的布格拉汗穆罕默德。穆罕默德发动宫廷政变成功后，他自己在位仅15个月就把王位让给儿子侯赛因。穆罕默德的妃子为了让自己的亲子登上王位，她便阴谋毒死了穆罕默德家族的许多成员，侯赛因之子、《突厥语大辞典》的作者马合木德·喀什噶里死里逃生，幸免于难。他逃离喀什噶尔，藏匿于民间达十几年之久。他正是利用这一机会深入民众，走遍二十几个操突厥语的部族和部落，对他们的社会构成、语言文学、宗教信仰、民情习俗等情况进行了深入的调查，得到了许多第一手宝贵的资料。这为他日后在巴格达编撰《突厥语大辞典》打下了坚实的基础。

尤素甫离开巴拉萨衮之后，很可能如同马合木德·喀什噶里一样，深入民间，调查采访，搜集资料。在《福乐智慧》中，维吾尔及突厥诸民族的民歌、格言、谚语以及贤人智者的箴言俯拾即是。它们不仅量大，而且用得也恰到好处。作者若没有亲自深入民间搜集，没有大量的资料积累，是很难达到如此运用自如的程度。《福乐智慧》主要情节的背景是宫

廷，但是，诗人通过作品中主人公之口针砭时弊，对于民众的苦难予以深刻的同情。作品的人民性是作者人民性的体现。一个在深宅大院埋头著书立说、与民众毫无交往与接触的诗人，不可能对社会问题有如此深刻的见解，不可能对于民众的疾苦有如此切肤的感受。也不可能对于民间文学有如此丰厚的积累。

那么，尤素甫是何时、因何故迁居喀什噶尔的呢？为了搞清这一关键性问题，首先还要从喀拉汗王朝政局的变化说起。如前所述，布格拉汗于1057年夺取其兄苏莱曼王位之后不久，他的家族内部又爆发了内讧，其妃子用毒药毒死许多亲族，拥立自己的亲子伊卜拉欣为汗王。此事甚不得人心，反对者日益增多。反对者的首领是哈桑系三兄弟中最小的弟弟马赫茂德，他于1059年宣布自己为喀拉汗王朝的君主，对于伊卜拉欣的政权不予承认，而伊卜拉欣则在这一年于战场上阵亡。1060年对于诗人尤素甫来说，是十分重要的一年。这一年里，历史向人们宣告了篡权者穆罕默德家族势力的彻底失败。宫廷政变中因阿尔斯兰汗苏莱曼受牵连的人，在这一年内解除了被迫害的威胁。

特别值得注目的一个历史事实是，新上任的汗王马赫茂德任命自己的侄儿——阿尔斯兰汗苏莱曼之子哈桑为喀拉汗王朝的副可汗，即布格拉汗。原阿尔斯兰汗苏莱曼的势力随着苏莱曼之子的掌权又重新崛起。1060年以后，喀什噶尔的政权掌握在马赫茂德可汗与苏莱曼之子哈桑叔侄两人手里。这种形势的变化，对于飘泊在外的尤素甫来说是十分有利的。

从960年以后，喀拉汗王朝的政治、宗教、文化中心实际上已转移到喀什噶尔。喀什噶尔在当时已成为中亚文化名

城，各民族诗人学者荟萃之地。倾慕于喀什噶尔文化之繁荣，投靠过去曾器重过自己的苏莱曼汗王之子布格拉汗哈桑，这可能是诗人尤素甫毅然奔赴喀什噶尔，并决心在这里长久定居的重要原因。尤素甫移居喀什噶尔的时间，不会早于11世纪60年代。

《福乐智慧》第4章的标题是《对明丽的春天和伟大的布格拉汗的赞颂》。这章篇幅很长，共120行。尤素甫对于布格拉汗哈桑的赞颂，既有与一般文人迫于形势和生计奉承当权者的一面，也有诗人发自内心的一面。诗人把对明丽春天的颂扬与对布格拉汗哈桑的赞美融为一体，把布格拉汗哈桑的执政比喻为冬去春来，他写道"习习的春风赶走了恼人的冬天，明丽的春天又拉开了幸福之弓"，这既是对于自然界冬去春来的赞颂，同时也抒发了诗人对于喀拉汗王朝经历了一场充满刀光与血影的内讧之后苏莱曼家族又重获统治权一事所持的欢欣舒畅的心情。

尤素甫对于布格拉汗哈桑怀有好感，这不仅仅由于他是当时喀什噶尔的统治者，更重要的原因在于他是原阿尔斯兰汗苏莱曼之子。他在颂扬布格拉汗哈桑的诗中写道：

有一句古老的至理名言：
父亲的声望、地位由儿子继承。

如今你继承了父亲的地位、声望，
愿你地位日高，声名日增。

（110—111行）

尤素甫在巴拉萨衮生活的时代，阿尔斯兰汗苏莱曼执政。如今，诗人到了喀什噶尔，又值阿尔斯兰汗苏莱曼的儿

子哈桑执政。感怀时世的变迁，旧情新谊涌入心间，这很可能是尤素甫写这章颂诗时所持的心境。

第四节　两篇序言之谜

目前，我们对于诗人尤素甫生平的了解，主要来自附在《福乐智慧》正文前面的两篇序言——散文序与诗体序。

这两篇序言的作者是谁？写于何时？目前国内外学术界聚讼纷纭。

苏联学者马洛夫在《古突厥语文献》一书中提出他的见解，他认为这两篇序言的作者就是诗人尤素甫自己，他在作品完成后自做了两篇序言附在正文前。

在苏联也有不少学者不同意此看法，认为这两篇序言不是作者自序，而是由别人为此作品写的序。

我国维吾尔族老学者艾合买提·孜亚进一步提出，两篇序言不仅不是尤素甫的自序，而且两篇序言也不是一个时代完成的，时序上有前有后，诗体序言在前，散文序言在后。

我很赞同艾合买提·孜亚先生的观点。只要从语言的使用、写作风格诸方面对散文序、诗体序、正文这三者进行认真、细致地比较研究后就会发现，这三者不是共时而是历时的，三者之间存在着时间差。

一个民族的民族语言，若与人间沧桑、朝代更迭比较而言，它显示出一定的稳固性。但是，这种稳固性是相对的，民族的迁徙、宗教信仰的改变、与其他民族文化交流的日渐

频繁以及社会、政治、经济、历史的变化，这些都会在民族语言中留下印记，而其中词汇的变化最为明显。

从词汇的使用上可以清晰地看出，散文序、诗体序及正文这三者绝不会是共时的。

“智慧”一词是《福乐智慧》中出现频率很多、占有重要地位的一个词汇。贤明大臣在作品中占有举足轻重的地位，他是智慧的化身。《福乐智慧》本身就是一部知识与智慧的赞歌。然而，就连“智慧”这样一个非常重要的词汇，散文序、诗体序、正文所用的词就完全不同：散文序用的是“əkil”，诗体序用的是“hirəoq”，而正文用的则是“Okux”。其中两篇序言所用的词汇均为波斯语借词，它们在波斯语中均具有“智慧”之意。其中，散文体所用的“əkil”一词，显然又比诗文体所用的“hirəoq”一词从使用时代上更靠后一些。在现代维吾尔语中“智慧”一词用的就是“əkil”，如谚语“Əkil yaxta əms baxta”（智慧不在于年龄大小，而在于有无头脑）。

类似“智慧”一词使用的情况，还可以例举出一些。使用频率很高的“学者”、“哲人”、“国家”、“君主”等词汇，在两篇序言与正文中所用的词就不尽相同。为了便于比较，请参见表一。

从表一中一些出现频率较多的重要词汇的使用情况来看，可以发现这样一个规律，即正文使用的这些词汇以古代维吾尔语词汇为主；散文序使用的这些词汇则完全采用波斯语借词；诗体序的情况则介乎于两者之间，古代维吾尔语词汇与波斯语借词兼而用之。

维吾尔民族与波斯的文化交往，自古就十分密切。公元10世纪中、下叶，波斯文化随着伊斯兰教在维吾尔民众中的

表一

词义	散文序	诗体序	正文
智慧	əkil（波斯）	hirəd（波斯）	okum（古突厥）
国家	iklim（波斯）	muluk（波斯） əlin（古突厥）	əlin（古突厥）
君主	məlik（波斯）	məlik（波斯） bəg（古突厥）	bəg（古突厥）
贤人哲士	ḥikim（波斯）	ḥikim（波斯） bəgu（古突厥）	bəgu（古突厥）
学者	alim（波斯）	alim（波斯） bilgə（古突厥）	alim（波斯） bilgə（古突厥）
赞美	Sipas—u（波斯）	Səza（波斯）	Ɵgux（古突厥）
写书	təsnif Kiliqli（波斯）	Ətigli	

传播而大量涌入维吾尔地区，对维吾尔民族传统文化是一个强大的冲击。随着波斯文化对维吾尔文化影响的加深，维吾尔语言中的波斯语借词亦开始大量增加。《福乐智慧》问世于11世纪，那时伊斯兰教虽然已在维吾尔人中流传，但是由于传入时间尚不长，影响力亦有限，维吾尔及突厥传统文化的力量依然较为强盛，因此《福乐智慧》中虽然也有些波斯语借词，但数量相当少。随着伊斯兰教在维吾尔民族中广泛地传播，波斯文化对于维吾尔文化的影响日益强大，维吾尔语中波斯语借词亦大量增加。到了14、15世纪察哈台时期的维吾尔文学作品中，波斯语借词量之大达到无以复加的程度，波斯语借词多于维吾尔语汇的现象也屡见不鲜。因此，维吾尔文学作品中波斯语借词量的多少，往往可以成为判断作品产生时代的一个重要依据。

散文序、诗体序、正文——这三者使用词汇的差异，表明了这三者之间的时序关系：正文——诗体序——散文序。

但是，凡是读过诗体序言的人就会发现，诗体序言在韵律、写作风格上又与正文有着惊人的相似之处。在词汇的使用上，诗体序虽与正文有些明显的区别，但是与散文序相比，它与正文还是较为接近的。因此，不难推断，诗体序言的写作时间距正文问世不会太久。

至于散文序言，无论从它的词汇使用情况，或是从写作风格来看，它与诗体序言都有差异。散文序中波斯语借词明显增多，而诗体序中同一词汇，有时用波斯语借词，有时又用古维吾尔语固有的词汇，可以推断，散文序明显晚于诗体序。

综上所述，可以得出这样的结论：两篇序言并非诗人尤素甫所作。在两篇序言中，诗体序完成的时间与《福乐智慧》问世的时间相距较近，而散文序出现的时间显然在后。

两篇序言非诗人尤素甫所作，那么它们的作者是谁呢？因无任何文字材料可依据，无从考证。但是，这两篇序言出自维吾尔诗人或突厥文人之手却是肯定无疑的。序言中有这样的诗句："阿拉伯、塔吉克文书籍甚多，用母语写成的仅此一部"（73行）。《福乐智慧》用古维吾尔语写成，称古维吾尔语为母语的人，无疑是维吾尔人。

两篇序言的作者虽然晚于诗人尤素甫而生，但是毕竟是同一个时代的人。当时，《福乐智慧》问世尚不久，在民众中曾引起强烈的反响，在东方各国也受到好评。这是一部曾震憾东方文坛的巨著。因此，序言的作者对于《福乐智慧》这部著作，对于作者尤素甫的情况是比较熟悉和了解的。他们在序言中所提供的有关诗人尤素甫生平的材料也是可信的。

第二章　回鹘西迁与文化振兴

——《福乐智慧》产生的时代背景

第一节　将历史的时钟倒拨到公元9世纪

任何一部伟大的作品都是时代的产物。任何一个经历巨烈动荡与深刻变革的时代，都会呼唤巨著诞生。

不朽之作《福乐智慧》既非凭空而降，又非徒然而生。它是维吾尔民族社会发展到一定阶段的产物，它是维吾尔民族文化振兴时代的杰出代表作。

9至13世纪，是维吾尔文化史上的第一个黄金时代，在这个时代，文人学者成批涌现，诗文巨著也陆续问世。人们讴歌理性，反对蒙昧，渴望统一，厌倦战争，思想空前活跃，学术空气浓厚，出现文化振兴的繁荣局面。

维吾尔民族文化以其特异的魅力、崭新的面貌引起世界的瞩目。维吾尔文学作品跨越民族和国家的界限广为流传，成为中亚各国各民族的共同文化财富。

文化现象属于意识形态范畴，而意识形态又取决于经济基础。文化的振兴是经济振兴的表现。维吾尔民族的经济振兴

与文化振兴，均与维吾尔民族的西迁有着直接、密切的关联。

民族迁徙往往决定一个民族的命运。一个民族从自己居住已久、完全熟悉、习惯了的生存境域、文化环境迁往另一种全新的生存境域与文化环境，必然会在经济、政治、文化诸方面发生深刻的变化。一个民族迁居他地，新迁入的民族与原居民族之间必然会发生经济与文化方面强烈的冲撞，引起一系列连锁反应。

回鹘的西迁，引发起维吾尔民族经济与文化发生巨大变革，使维吾尔民族与社会出现质的飞跃。由于回鹘大规模西迁，使西域乃至中亚的政治、文化格局发生很大的变化，直接影响了西域乃至中亚历史的发展。

因此，研究中亚文化、西域文化，不能不研究维吾尔文化。而研究维吾尔文化，不能不了解回鹘的西迁。

回鹘的大规模西迁，发生在公元 9 世纪。为了使我们对于回鹘的西迁有进一步深入的了解和认识，让我们先将历史的时钟倒拨到公元 9 世纪。

公元 9 世纪是决定维吾尔族命运的一个世纪，是维吾尔民族历史上具有重要转折意义的历史时期。也正是从这一个世纪开始，维吾尔民族迎来了民族文化振兴的时代，维吾尔民族的文化史翻开了崭新的一页。

在公元 9 世纪以前悠长的历史年代中，维吾尔族的祖先在漠北草原过着狩猎和游牧的生活。他们没有固定的安身之处，逐水草而居，以部落为群体，常年驰骋于草原上。他们经常遭受暴风雪的袭击和瘟疫的威胁，经常卷入为争夺牧场而引起的连绵不断的争斗之中。他们缺乏安全感，长年处于动荡不安的境遇。受到自然与人为条件的制约，受到落后的

奴隶制生产关系的束缚，维吾尔社会生产力的发展一直比较缓慢。

公元745年，回鹘人称雄漠北。他们联合突厥各部，一举推翻了强大的突厥汗国，建立起历史上赫赫有名的回鹘汗国。回鹘汗国建立以后，与中原唐朝廷过往密切，关系友好，在经济、贸易诸方面注入了活力，呈现出生气，军事力量也大为加强，开始步入封建社会。但是，它的国家性质仍为草原游牧汗国。

有兴就有衰。雄踞漠北100年的回鹘汗国进入公元9世纪气运已尽，天灾人祸接踵而至。唐文宗开成年间（公元836—840年），久旱无水，牧草皆枯，“回鹘运属天亡，岁岁不稔，畜产大耗”，开成四年（公元839年），“连年饥疫，羊马死者被地。又大雪为灾。”（《唐会要》）这时又祸起萧墙，统治阶级内部互相残杀。黠戛斯趁机进攻，回鹘汗国无力招架，溃不成军，各部分崩离析。百年汗国灭于黠戛斯人手下。

公元840年，大批回鹘人离开蒙古高原，开始了大规模的民族迁徙。一部分人南下，投奔中原，与汉族人民融合；一部分人西迁河西走廊，史书上称他们为安西回鹘；阿尔泰山及天山南北地区，自古就是维吾尔人祖先游牧与征战经常涉足之地。因此，大批回鹘人向阿尔泰山及天山南北涌来，投奔他们的亲族。其中一部分占领了北庭，进而翻越天山，占领了吐鲁番盆地，他们与当地的原居民族车师人以及先期到达并在那里长期生息繁衍的突厥人、汉人相融合，建立起历史上著名的高昌回鹘汗国（公元840—1210年）。另一支回鹘人西迁的主力到达天山南麓喀什噶尔一带。有些人继续西行，翻

越葱岭，投奔七河地区的葛罗禄人。葛罗禄曾是维吾尔联盟中的一员，系维吾尔的外九部。在回鹘汗国时期，因与统治者回鹘人有隙，葛罗禄人便脱离回鹘人逃到阿尔泰山、天山一带活动，后迁居碎叶、塔拉斯地区。西迁到喀什噶尔及中亚七河流域的回鹘人，逐渐势强力壮，建立起以回鹘人为主体、包括众多突厥部族及原居伊兰语民族的喀拉汗王朝①（公元840—1212年）。喀拉汗王朝的疆域非常辽阔，东至阿克苏、拜城，西至阿姆河，北至巴尔喀什湖，南抵且末、若羌。

回鹘西迁移居西域以后，他们几乎是在同时创建起两个并列于东、西的汗国——以吐鲁番、北庭为中心的高昌回鹘汗国和以喀什噶尔、巴拉萨衮为中心的喀拉汗王朝。这两个汗国均从9世纪存续至13世纪初，维系300年之久。在这300年间，维吾尔族的社会结构和经济结构发生了深刻的变化，生产力获得突飞猛进的发展。经济的繁荣促进了文化的发展。在这300年间，维吾尔民族文化取得了卓著的成就，为世人瞩目。维吾尔民族文化的振兴，对中亚及整个东方文化的发展产生了深刻的影响。

第二节　从草原游牧到农业定居

阿尔泰山、天山南北以及七河流域，历史上统称西域。过去这里的原居民族多数为操印欧语系伊兰语的塞人，他们在很早以前就过着定居的农耕生活。西域绿洲土地肥沃，适宜

① “喀拉”在维吾尔语中意为“黑”，因此也有称喀拉汗王朝为黑汗王朝的。

发展农业。以喀什噶尔地区为例，早在公元6世纪以前就已广泛种植稻、麦、粟、麻。公元7世纪唐玄奘路过此地所得到的印象亦是“气候和畅，风雨顺序”，“稼穑殷盛，花果繁茂”。① 这说明，维吾尔人西迁之前，西域的农业已相当发达，人民的生活比较安定，比较富足。

公元9世纪，大批回鹘人迁居西域，他们从茫茫草原来到林树郁茂、华果具繁、五谷丰登的绿洲。回鹘人面临选择：是继续过逐水草而居的游牧生活呢，还是开始过定居的农耕新生活呢？显然后者具有较强的吸引力。西迁之前他们所遭受的惨重雪灾、牛羊马匹皆亡而引起的饥荒瘟疫，此时无疑仍历历在目，铭刻在心。回鹘人选择了后者，他们开始过农业定居生活。

原居民族的居民——操伊兰语的塞人、先期到达此地的突厥人、汉人，长期从事农耕，积累下丰富的经验。大批回鹘人西迁后，这些原居民迅速被突厥化，并逐渐被融合到维吾尔民族之中。他们的农耕技术与经验成为维吾尔人民宝贵的财富。

维吾尔人在与原居民逐渐的融合过程中，不断调整本身的经济结构与社会结构，以适应从草原游牧经济向定居农耕的过渡。维吾尔民族是一个具有聪明才智的民族，他们适应环境的能力很强，没过多久时间就掌握了农田耕作技术和水利设施的修建和使用，并成为远近闻名的园艺巧匠。

9至13世纪时期的两个维吾尔汗国——高昌回鹘汗国与喀拉汗王朝，都成为以农业为主，兼营牧业的国家。在戈壁绿洲，水是生命。哪里有了水，哪里就有绿色的庄稼。在维吾

①《大唐西域记》，卷十二，中华书局1985年版，第995页。

尔人的苦心经营下，水利灌溉系统越来越加完备，“飞渠走泉，方池圆沼”，引河入城，利用融雪灌田。肥沃的土地，丰富的水源，充足的日照，气序和，风雨顺，为发展农业提供了极好的条件。这两个汗国的农业获得了很大的发展，粮食种类繁多，“八谷中无黍糯大豆，余皆有之”，产量也在不断提高，不少地区甚为殷富。园艺业的发展更为迅速，“园林相接百余里，虽中原莫能过”，①“家必有园，园必成趣”②，瓜果蔬菜，桑蚕丝棉，美酒琼浆，样样皆有。

农业的兴盛必然会促进手工业的发展。维吾尔人在纺织业方面取得的成就十分突出。棉织、丝织、毛织产品不仅质地优良，图案亦十分精美，销往中亚及西方各国，深受各国人民的喜爱。维吾尔工匠打制金银手饰的高超技巧，名闻遐迩。他们的制革业、制靴技术更是久负盛名。《福乐智慧》曾对维吾尔工匠大加赞扬，诗中这样写道：

铁匠、靴匠、还有皮匠，
漆匠、弓矢匠、还有画师，
人世全凭他们缀饰装点，
他们能制出惊世之物。

（4458—4459行）

手工业生产的兴盛，手工业产品数量的激增，无疑会导致商业的繁荣。西域自古是丝绸之路的要冲，东西贸易的通道，后因连年征战，曾一度中断。维吾尔人迁居西域后，他们使中断多年的丝绸之路又充满生机，在沉睡了多年的丝绸之路上，中外商贾客旅又开始熙熙攘攘，浩浩荡荡的商队也

①《长春真人西游记》。
②耶律楚材：《西游录》。

开始东来西往，驼铃声不绝于耳，马的嘶鸣、人的欢歌笑语不断。丝绸之路犹如一条大动脉，使塔里木盆地边沿的绿洲变得朝气蓬勃，富于活力。

回鹘人的西迁，使维吾尔民族从草原游牧民族变为农耕民族，使维吾尔社会的生产力获得空前发展，经济呈现繁荣的局面，为维吾尔民族的文化振兴奠定了基础。

第三节 维吾尔民族文化的振兴

公元9世纪大规模民族迁徙，不仅给维吾尔民族的经济发展注入了活力，使之呈现欣欣向荣的局面，同时，它也促进了维吾尔民族文化的发展，使维吾尔民族迎来了文化史上的第一个黄金时代。

西域自古具有悠久的文化传统。回鹘人西迁以前，西域的原居民已具有相当高的文化，创造出许多文化奇迹。世界各种古老文明——中原汉文化、印度佛教文化、波斯文化、古希腊文化，均汇集于此地，使西域文化具有东西方文化融合的鲜明特色，独具异采。西域的音乐歌舞曾使多少文人倾倒、百姓销魂。龟兹乐、高昌乐、疏勒乐，成为隋唐九部伎、十部伎中的重要组成部分，风靡中原。西域的雕塑、壁画在世界美术史中占有重要的位置。库车库木吐拉千佛洞与拜城克孜尔千佛洞的壁画与敦煌壁画又有所不同，这两个千佛洞的壁画东西文化合璧的特点更为鲜明，带翅膀的飞天、裸体画像以及卷发高鼻深目的佛像，均带有浓郁的西方文化

印迹。西域的文学更是多姿多采，佛教内容的戏剧及传说、摩尼教赞美诗、伊索寓言、唐诗、汉史、伦语……呈现多元化的特点。

公元9世纪，大批回鹘迁居西域。以萨满文化为主体的维吾尔民族草原游牧文化与西域古老的文明发生了强烈的撞击。以此撞击为契机，维吾尔民族文化从封闭性变为开放性。维吾尔人民在继承民族传统文化的基础之上，如同海绵一样吸收各种古老文明的营养。在与当地具有较高文化的原居民的融合过程中，他们又把原居民族丰富多采、绚烂多姿的文化纳入于自己的文化之中。维吾尔民族在西域这块文化沃壤中获得了迅速的发展。

如前所述，回鹘人西迁定居西域后，曾几乎于同时建立了两个维吾尔政权——以吐鲁番、北庭为中心的高昌回鹘汗国和以巴拉萨衮、喀什噶尔为中心的喀拉汗王朝。由于这两个汗国所处地域不同，原居民族文化各具特色，加之以后在宗教信仰上又出现差别与对立，因此，这两个汗国在文化发展上渐渐显现出差异，东、西两个汗国的维吾尔文化形成各自独特的风格。

位于西域东部的高昌回鹘汗国，距中原汉地较近。高昌回鹘汗国的前身是以吐鲁番为中心的高昌国，高昌国的历代君主均为汉人，高昌国的居民有原居民族车师人，大量的汉人以及突厥人。公元前1世纪，吐鲁番即以“高昌壁”得名。西汉时代，在高昌置戊己校尉。西域都护郑吉曾率众多汉族士卒在此地屯田戍边，后来这些屯田的吏卒归返者不多，大都定居于吐鲁番。东晋前凉政权于公元4世纪正式在这里设置了高昌郡，大批汉民从河西走廊迁居于此，逐渐在吐鲁番

形成了以汉族为中心的封建割据势力。晋至隋唐，几代高昌王均为汉族人，高昌有名的宋、马、索、麴几大姓豪族，亦基本来自甘肃的敦煌、兰州一带。

在吐鲁番地区，自古汉语与胡语通用，汉民族的风俗与胡风并行，因此《周书》上有关高昌国的记载中才这样写道："文字亦同华夏，兼用胡语"，"其刑法风俗婚姻丧葬与华夏小异而大同"。世界各国学者均公认，晋—唐时代的高昌文化是以汉文化为主体的文化。回鹘西迁占据了吐鲁番盆地以后，建立起以维吾尔人为主体的高昌回鹘汗国。回鹘人与当地原居诸民族的人民——汉族人民、突厥诸部人民以及土著车师人民，和睦友好相处。在大力推行突厥化的过程中，逐渐实现了民族融合。

高昌回鹘汗国时代的吐鲁番，在居民的构成上发生了巨大变化。维吾尔人成为主体居民。但是，由于吐鲁番地区汉文化的影响根深蒂固，原居的汉人也较多，加之此地区与中原近，过往密切，因此，高昌回鹘汗国的维吾尔文化受汉文化影响至深。

高昌回鹘汗国的许多维吾尔族诗人学者熟谙汉文化。公元10世纪左右生活于别失八里的维吾尔族著名翻译家、诗人僧古萨里·都统就是其中的佼佼者。僧古萨里精通古代汉文化，他的维吾尔文学修养与汉文学的功底都很丰厚，他从汉文翻译成回鹘文的《金光明最胜王经》、《大唐大慈恩寺三藏法师传》等，译文优美，具有很高的学术价值和文学价值。译文发现① 后，引起世界学术界的注目，国内外学者一致认

①僧古萨里的《金光明最胜王经》的回鹘文译本是1910年于甘肃九泉附近的裕固族地区发现的。正文707页，附录227页。《玄奘传》的回鹘文本1930年发现于新疆南部地区，现有378页。

为，僧古萨里是一位了不起的诗人、文学家。这两本书虽为译文，但遣词造句十分精巧、讲究，他没有拘泥于刻板的直译，而是用娴熟、优美的维吾尔文学语言将原意形象、生动地再现出来，可以说是一种文学性的再创造。僧古萨里的两本译文，表明高昌回鹘汗国时期维吾尔文学语言已相当纯熟。

印度佛教文化在吐鲁番地区的影响力也相当强大。自古以来，龟兹、高昌都是重要的佛教文化中心，寺庙林立，僧人众多。唐贞观二年（628年），玄奘路过高昌时，曾受到高昌王曲文泰热情的款待。他将玄奘挽留一个多月，请玄奘法师讲经布道。玄奘临行前，民众依依不舍，高昌王重礼相送，佛教信仰之虔诚由此可见于一斑。

信仰原始萨满教的维吾尔人大批迁居吐鲁番以后，受到当地强大的佛教势力的影响，绝大多数维吾尔人皈依了佛教。佛教成为高昌回鹘汗国的国教。他们给宋朝廷的贡物是佛牙之类的与佛教有关之物，回鹘汗国的使者向中原朝廷索要的回礼也是如《大般若经》之类的佛教经典。当时，维吾尔和尚对佛教的研究有很高的造诣，他们经常被邀请到甘肃、青海一带去讲经布道。

在文学方面，印度佛教文学在高昌回鹘汗国的影响力相当强，从印度传到西域的具有佛教内容的戏剧、佛本生故事以及一些带有佛教色彩的民间传说，曾在高昌回鹘汗国的维吾尔民众中广泛流传。一些维吾尔诗人写作的赞佛颂法的佛赞，内容是佛教的，诗歌形式却是采用维吾尔民众喜闻乐见的传统诗歌形式。

汉文化与印度佛教文化在高昌回鹘汗国的维吾尔文化发展中留下了鲜明的印迹。

以巴拉萨衮和喀什噶尔为中心的喀拉汗王朝位于西域的西部。从公元1世纪张骞通使西域始，喀拉汗王朝境内的碎叶（巴拉萨衮附近）、于阗（和田地区）、疏勒（喀什噶尔地区）就一直与中原政权在政治、经济、文化诸方面保持着密切的联系。公元10世纪以前，西域是佛教兴盛之地，上述几个地区均为佛教文化中心，佛教势力曾十分强大。

公元10世纪后半叶，伊斯兰教开始在喀拉汗王朝传布。开始仅在上属统治阶级内流传，后逐渐被广大维吾尔群众所接受。伊斯兰教成为喀拉汗王朝的国教，喀什噶尔也由佛教文化中心变成伊斯兰文化中心。随着伊斯兰教在喀拉汗王朝的广泛流传，穆斯林们被强迫学习波斯—阿拉伯语，在喀拉汗王朝内，能够直接阅读波斯、阿拉伯原文名著的维吾尔学者越来越多。波斯—阿拉伯伊斯兰文化猛烈地冲击着维吾尔民族传统文化。在喀拉汗王朝维吾尔文化的形成与发展过程中，伊斯兰文化曾产生过较为深刻的影响。

如果说，以吐鲁番为中心的高昌回鹘时代的维吾尔文化受汉文化影响至深、带有鲜明的佛教文化特色的话，那么，以喀什噶尔为中心的喀拉汗王朝时代的维吾尔文化在接受中原文化、印度佛教文化的基础上，则更多地从伊斯兰文化中摄取了营养。

回鹘人迁入西域后，东、西两个维吾尔汗国在文化发展中呈现出不同的风格与特点。然而，由于这两个汗国的维吾尔人同源同种，拥有共同的民族语言，而且具有共同的民族心理素质和相同的民族文化传统，因此这两个汗国在文化上是一个不可分割的整体。

回鹘西迁后，完成了由逐水草而居的草原游牧生产方式

向定居的农耕生产方式的过渡。这一重大的、具有历史意义的经济革命，必然会引起上层建筑、意识形态领域内的巨大变革。反映在维吾尔民族文化的发展上，则是出现了由单一的草原游牧文化向高层次的多元文化的过渡。这在维吾尔民族文化发展史上可视为是一次质的飞跃。

西迁之前，维吾尔民族只有民间文学，作家文学尚未出现。西迁之后，经济发展，生活安定，加之受到各种古老文明的熏陶，作家文学不但形成，而且发展迅猛，诗人、学者成批涌现，诗文著作陆续问世，维吾尔民族文化呈现空前繁荣的局面。

文化史上无数的例证，向人们揭示出这样一条规律，即社会经济的巨大变革带给文化的发展注入强大的新鲜活力。而伴随着生产力的飞跃发展，文化领域内往往会出现重大突破。

始于9世纪的维吾尔社会的大动荡、大变革，使维吾尔民族的各个阶级和阶层都受到了巨大的震动。

饱受自然灾害的折磨、饱经战乱与颠沛流离之苦的维吾尔劳动人民，西迁到西域沃土过上了定居生活。他们憧憬出现一位公正、善良的君王，建立起一个统一的王国，秩序井然，人民能安居乐业。

维吾尔的统治阶级——可汗及伯克们，他们在管理游牧于草原的牧民、率骑兵征战方面积累有丰富的经验，然而对于治理从事农耕的汗国，建设、管理大城市，他们往往是力不从心，束手无策。他们希望能有哲人学者出现，作为统治者的智囊，为他们献计献策。

维吾尔族伟大的诗人、学者、思想家尤素甫·哈斯·哈吉甫既有宏伟的政治抱负，又深刻体察民情民意，而渊博的

学识、丰厚的文学功底更使他如虎添翼，脱颖而出。时代造就了伟大的人物，时代造就了伟大的作品。《福乐智慧》是维吾尔民族历经伟大时代的产物。

《福乐智慧》问世的11世纪70年代，距回鹘大举西迁定居西域已有200多年。200多年前，回鹘人于危难之中投奔亲族迁居西域。如果说，200年前的回鹘人作为难民来到这里，那么到了11世纪70年代，回鹘与当地的土著居民融合，已成为这一地区的主体民族——维吾尔族，完成了突厥化的进程，并建立起两个政权，牢牢地扎下了根基。

在文化方面，由于作家文学的形成，大批维吾尔诗人及诗作的涌现，维吾尔文学语言趋于纯熟。加之，如喀什噶尔这样文化中心的形成，文化氛围发生了根本的变化。

《福乐智慧》于11世纪70年代问世，犹如水到渠成，瓜熟蒂落。这部宏伟的作品，成为回鹘西迁后维吾尔文化振兴时代的杰出代表作。

第三章 《福乐智慧》——中世纪西域社会生活的画卷

时代呼唤巨著的诞生，优秀的文学作品犹如一幅画卷，能够反映出时代的精神和风貌。

《福乐智慧》的问世，成为世人了解11世纪西域和喀拉汗王朝时代维吾尔社会生活的一部百科全书。人们可以从这部宏伟的诗作中了解西域和维吾尔的社会政治制度、社会组织结构、经济发展状况、语言文学的成就以及人民群众的宗教观、伦理观、审美观及民风民情等。

《福乐智慧》是一幅画卷。将这幅珍贵的画卷展开，九百年前西域社会风貌、维吾尔民族的思想、观念以及生活情景便形象、生动地再现于我们面前。

第一节 贫富悬殊，等级森严

维吾尔民族在漠北回鹘汗国时期（8—9世纪）就已步入封建社会。但是，那时维吾尔人还过着以部落为群体的、逐水草而居的游牧生活。这种散居的草原游牧生活不利于封

建集权制的建立。漠北回鹘汗国时期，维吾尔社会处于封建社会初期，封建制度尚不完备。

公元9世纪，回鹘西迁，从草原游牧过渡到农耕定居生活，生产生活方式发生了巨大的变化。在西域以维吾尔人为主体的喀拉汗王朝的建立，进一步加速了维吾尔社会的封建化进程，封建君主制得到了强化。

在过去相当长的一个历史时期内，维吾尔民族只有氏族首领，并无君长。《新唐书·回纥传》记载："其人骁彊，初无首长，逐水草转徙"。《旧唐书·回纥传》也有记载："回纥……无君长，居无恒所，随水草流移"。后来，随着部落联盟的出现与发展，部族力量加强，部落联盟及部族的首领——可汗的势力日渐强大。但是，可汗与百姓之间等级尚不森严，遇到出征、分封等大事，可汗还要倾听民众的意见，决策时要与民众相商。例如维吾尔族英雄史诗《乌古斯可汗传》中的英雄乌古斯，他虽身为可汗，但是仍亲身参加放牧劳动，每每遇出征、退位让权等关系到民族命运的大事，他都与民众相商，保留着原始社会古朴的民主风尚。《资治通鉴》卷二百二十六对此也有记载："初，回纥风俗朴厚，君臣之等不甚异"。

但是，随着社会生产力的发展，尤其是西迁西域之后，可汗开始居万民之首，日渐骄侈专横。到了11世纪诗人尤素甫生活的时代，封建君王更是高高在上，拥有至高无上的权力和令人生畏的威严。《福乐智慧》对封建君王凛凛的威严做了如下的描绘：

君主的权力遍及万民，
他眉头一皱会危及生灵。

（5064行）

君王是燃烧的烈火，
谁靠近它灾难就会降临。

（654行）

你若小视他（君王），他会震怒，
他将撕破你的血管，揪掉你的头颅。

（4099行）

因此，诗人谆谆告诫人们：

切莫与三件事物接近——烈火、
洪水和显赫的国君。

（4097行）

封建君王在万民之上，无论是平民百姓，或是大臣官吏，见到君王都要“交叉双手恭立，眼睛望着脚底”（4055行），所有人都是君王的奴仆。昔日来自民众中的部落联盟首领，到了11世纪已完全封建君主化了。

宫廷里的封建等级制十分森严。君王是太阳，宫廷上下所有的人犹如星星、月亮，都要围绕着君王转。君王用餐，有专门的御膳主炊；君王饮酒，有容貌姣好、训练有素的侍童站在一旁斟酒；君王去打猎，侍卫人员前呼后应。

君王的财富数不胜数。诗人尤素甫通过作品中隐士觉醒之口揭露道：

国君啊，你仔细看看自己，
为一己之身积蓄了多少财产。

褐色地层中的金银财富，
你都要掘取出来填充你的宝库。

你征收大地上结出的粱谷，
用来装满自己的粮库。

飞禽、走兽，还有水中的游鱼，
严君啊，无一能从你手中逃出。

骏马宝骥充斥于御厩，
你的欲壑无填平之时。

成群的骆驼你攫为己有，
野外有马群，厩中有骡子。

漫山遍野是你的羊群，
奴隶和侍女难以数计。

（5361—5371行）

在封建朝廷里，文臣与武将的权力仅次于君王。大臣是君王的军师、心腹、得力的助手。他们受到君王的恩宠，不仅政治大权在握，在经济方面也成为巨富豪绅。他们拥有许多的“骏马、土地、水源和奴仆”（5781行），他们“身着绫罗绸缎、锦衣华服”（5799行），外出时，他们“骑乘骏马，以大食驹代步”（5803行），他们“倍享福禄，养尊处优”（5801行）。

武将是率兵出征的统帅，是有功之臣。根据战功的大小，“君王分封给他们城镇和土地”（2999行）。这种封建的军事采邑制使武将拥有土地、房产和奴仆。他们在领地内为所欲为，有权有势。

宫廷是君王行使权力、处理国事的最高权力机构。同时，它也是君王及文臣、武将们享受奢华生活的寓所。在那里，大宴小席接连不断。尤素甫·哈斯·哈吉甫在诗作中写道："有两件事可使国君扬名，一是宫殿前的旗纛，一是席间的佳馔"（2553行）。伊斯兰教是禁酒的，《福乐智慧》中也有大量宣扬禁酒的诗行，反复告诫人们饮酒的危害，并呼吁取缔酒馆。但是，奉伊斯兰教为国教的喀拉汗王朝的宫廷宴会上，不仅有佳肴，而且有美酒。诗中写道："美肴所在之处，应伴之以佳酿，美食和佳酿相配，才食之酣畅。仅有美食而无佳酿，美食就如同毒药一样"（4654—4656行）。他们饮酒至酣，享乐无度。伊斯兰教倡导的清心寡欲、禁酒等主张，对于君王及达官贵人，显然毫无束缚之力。

在宫廷里，有作威作福、享尽荣华富贵的官吏，也有侍奉官吏、生活贫苦的仆臣。如敬酒人、司膳员、旗手、铺毯人、放雕人、猎手、射手、打更查夜人等。他们是宫廷中的使役，被统治者与被压迫者。在使役中，地位与身份仍然有别。《福乐智慧》中这样写道："供职的臣仆可分为两类：一类是自由民，一类是奴隶。供职的奴隶没有自由，倘不效力，就会受到棍棒之苦。自由民作臣仆为君主效力，要表彰其劳绩多加鼓励……自由民和奴隶不能视为等同，对待自由民和奴隶，要有区分"（2987—2991行）。

奴隶的境遇是非常悲惨的，他们没有人身自由，时时受着棍棒之苦，社会地位极低，被视为会说话的工具。与《福乐智慧》同时代的另一部维吾尔族巨著《突厥语大辞典》中，"打奴隶"、"踢奴隶"、"买卖奴隶"等词句的经常出现，也说明了这样的事实。奴隶不堪忍受主人的虐待和凌辱，逃

跑之事时有发生。《突厥语大辞典》收录了一条谚语："奴隶如敌，狗心狼"。作者在谚语的注释中说，因为奴隶与主人为敌，只要有机会就设法逃跑①。为了防止奴隶逃跑，主人在他们脖子上套上锁链②。

上述现象表明，西域的维吾尔社会虽然已实行了封建君主制，但是奴隶制的残余依然存在。在西域的大地上，还有众多的奴隶受着非人的待遇。

诗人尤素甫在《福乐智慧》中向我们展示出中世纪维吾尔社会中存在的两种色调和内容截然不同的画面。一方面是以君王和宫廷僚臣为代表的巨富豪绅，他们是土地的占有者，地主阶级。这些权贵显要们身着绫罗绸缎，终日过着酒酣饭饱、灯红酒绿的侈华生活；而另一方面，生活于社会底层的黎民百姓虽终日操劳，却难以糊口聊生。奴隶们承担着最为繁重的体力劳动，他们得到的却是棍棒之苦，枷锁在身。正如诗人尤素甫在作品中所发的感叹："有的人倍受欺凌压榨之苦，有的人拮据贫困，满怀愁绪。有的人无衣，有的人愁肠百结，呻吟痛苦"（5242—5243行）。

这是生活于11世纪，对宫廷君王、僚臣和平民百姓生活都深有了解的文学巨将尤素甫·哈斯·哈吉甫亲手描摹的一幅时代素描。中世纪西域等级森严、贫富悬殊的社会现实在这幅素描中被表现得淋漓尽致。这幅珍贵的时代素描，对于剖析、认识中世纪西域维吾尔社会的政治结构、人民的生活，具有无以伦比的价值。

①《突厥语大辞典》现代维吾尔文译本，一卷，"奴隶"条目。

②《突厥语大辞典》现代维吾尔文译本，"锁链"（bohsuk）条目。作者在条目的注释中例举此词的用法时写道："套在俘虏和奴隶脖子上的锁链"。

第二节　富有生气的经济

维吾尔民族发祥于北部山林地带。维吾尔族的先民曾长期过着以采集、狩猎为生的原始生活。维吾尔族的原始歌谣对于先民的采集、狩猎的原始生产、生活方式有生动的描绘：

让小伙子们出去干活儿，
让他们去摇晃树上的野果。
让他们去狩猎黄羊和野马，
让大家像过节一样快活。

让小伙子们架鹰去狩猎，
让猛犬去追踪，把猎物捕获。
用石块击猎狐狸和野猪，
让大家文雅地唱起歌。①

以树上的野果和奔驰在森林、草原的野马、野猪充饥果腹，这种生产方式与生活方式是极为原始的。尤其是诗中所描写的用石块击猎的狩猎方式存在于旧石器时代，距今已相当久远了。

随着生产力的发展，维吾尔族的先民摈弃了原始的采集、狩猎生活，开始过上逐水草而居的草原放牧生活。“天苍苍，野茫茫，风吹草底见牛羊”。这曲名闻遐迩的敕勒歌正是草原游牧民族生活的生动写照。

---

①《突厥语大辞典》现代维吾尔文本，卷一，第348页。

公元9世纪，漠北高原上的游牧汗国——回鹘汗国瓦解，回鹘人大举西迁，他们在天山南北定居下来，成为西域的新移民。民族的迁徙使维吾尔民族的经济结构发生了巨大的变化，从草原游牧经济过渡到定居的农耕经济。但是，西迁后，农业在维吾尔社会占着怎样的地位，发展到何种程度，这在汉文史料中虽有片言只语的记载，然而因资料匮乏，这个问题一直使学术界感到困惑。

《福乐智慧》的发现，使人们对于11世纪维吾尔社会农业经济的发展状况有了突破性的认识。牧民是游牧经济的主体，农民是农业经济的主体。农民的地位与作用，往往是农业经济发展与否的标志。《福乐智慧》设专章（53章）论述国家、君王应如何对待农民。尤素甫·哈斯·哈吉甫认为，农业对于国计民生具有重要的意义，因此，他告诫君王要很好地对待农民。他说："你要与这些人很好地交往，生活中就不会为吃喝忧伤。一切人都从他们那里获益，他们赋予人们饮食的乐趣"（4001—4002行），"你应该和他们结交，态度要和蔼，语言要美好"（4118行）。这说明，11世纪时，农业已成为维吾尔族人民赖以生存的最重要的一种生产方式，农民作为一个阶级已经走上历史舞台，他们在社会中的地位已被确认。

对于土地、水源的珍惜，对于房产的重视，这是农业定居经济的重要特征。《福乐智慧》生动地描绘出11世纪维吾尔族统治阶级对于土地、水源、房屋等不动产所表现出的极大兴趣与强烈的占有欲。

君王占有大量土地，租给农民耕种，每年君王要向农民"征收大地上结出的粱谷，用来装满自己的粮仓"。大臣们

也占有大片的土地、丰富的水源以及众多的奴仆。武将荣立战功，国家分封给他们的也往往是土地、宅院和城镇。在那个时代，有无房地产，已成为衡量一个人是否富有的标志。在诗作中，贤明大臣批评匿居山林的隐士觉醒时曾说："你既无土地、田园和宫室，又无骏马、鞍鞯和奴婢。你没有权力，你不能出人头地"（3431行）。

逐水草而居的游牧民族关注的是畜群和草场。衡量一个人的贫富，要看他占有畜群的多少，占有草场的大小。只有定居的农耕民族才会对土地、房产、水源、奴婢如此看重。《福乐智慧》中的有关描写，是昔日游牧主阶级转变成地主阶级的有力见证。

作品还向我们传递了这样的信息：11世纪的维吾尔社会中已出现房地产的交易。《福乐智慧》中有这样的诗句："若购置宅院，需先察看你的邻居；若置办土地，得先把水源追溯"（4548行）。房地产交易的出现，必然导致土地兼并现象的加剧。富者占有的土地、房产无疑会越来越多，而更多的贫弱者则在这场土地、房产的兼并中逐渐失去自己生存的根基与空间，沦为贫雇农。

西迁之前的维吾尔人以游牧为生，以肉、奶为食，以发酵的马奶为饮料。西迁之后，他们的生产与生活方式改变了，食米面，而饮料也更加丰富了。《福乐智慧》描写宫廷宴会时写道："人们或斟大麦酒，或斟葡萄酒，或蜂蜜花汁，或玫瑰花露"（4656行）。无论是大麦、葡萄，或是玫瑰，均为土地上栽培出来的。从饮食习惯的改变，也可透视出11世纪维吾尔社会农业经济的繁荣昌盛。

生产方式的变化，在语言上也会得到反映。《福乐智慧》

中频频出现这样的比喻："世界好比一块大田，种下什么种子，收获什么粮食"（1393行）。文学作品中比喻的运用，往往采用人们生活中所熟悉的事物作为喻体。"大田"、"播种"、"收获"这些都与农业有关，只有熟谙农业、从事农耕的民族才会熟悉这些喻体，才会运用这样的比喻。

11世纪的另一部巨作《突厥语大辞典》中，也收录有不少内容与农业有关的谚语，如"踩场岂是金丝雀之事"，"莠草与小麦一起得到了灌溉"，"如果有人抢甜瓜，瓜农就用双手抓"，"磨房里的老鼠不怕雷声"等等。这些谚语中所用的"麦子"、"甜瓜"、"磨房"、"踩场"、"灌溉"等词汇，是农耕民族熟悉并经常使用的词汇。

此外，《突厥语大辞典》中还收录了馕、面片、细丝面等面食的名称，表明当时小麦的种植已相当普遍。其中还有维吾尔农民用大麦喂马的记载，表明麦子的产量已相当高。

上述种种现象告诉人们这样一个事实，即维吾尔民族西迁后，很快就从草原游牧经济过渡到定居的农耕经济。到11世纪时，农业经济已占主导地位。高昌回鹘汗国与喀拉汗王朝——维吾尔人在西域创建的这两个汗国，与他们8世纪在漠北创建的回鹘汗国相比，已有了质的飞跃。前者是农业为主的汗国，而后者则是草原游牧汗国。

我们说，公元11世纪维吾尔民族已从草原游牧民族完成了向农耕民族的过渡，只是说在那个时代，农业经济在维吾尔社会中占主导地位，并不是说维吾尔民族迁居西域后完全放弃了畜牧业。其实，在那个时代畜牧业仍占有相当的地位，依然有不少维吾尔人在从事牧业生产。

公元10世纪末，宋使王延德出使高昌时曾在天山北麓的

北庭谒见回鹘王阿尔斯兰汗，他在那里看到回鹘汗王家族的马群牧放在百里草原上，马按毛色分群放牧①。依然保留有以前游牧的习俗。

从《福乐智慧》看，11世纪时的喀拉汗王朝也是以农为主，兼营畜牧业。诗人描写君王有“成千上万匹骆驼”，“野外有马群，厩中有骡子”，“漫山遍野的羊群”，“成群的牦牛”（5370—5372行）。喀拉汗王朝既有农民，也有牧民。牧民有专为君王、达官贵人牧放畜群的，也有自己拥有畜群的。诗人赞美牧民为人诚挚，不谙奸诈，心地纯正，并说“管理牲类畜群全靠他们”，“饮食、衣物、战马和骑乘，连载畜驮牲也得他们供奉。奶酒、乳浆、毛、脂、酸奶和干酪，以及使居室舒适的毡毯也来自他们”（4442—4443行）。

特别值得注意的是上述诗文中所提到的牧人放养的战马。从史料文献记载看，古代维吾尔人一直用马匹与中原进行贸易。以马易丝绸，易茶叶。即使在维吾尔人西迁之后，维吾尔人仍然源源不断地向中原输出马匹。由于宋朝多战事，对战马的需求量极大，因此，维吾尔人经常是每次几百匹、甚至上千匹地把马运往中原宋朝廷。到了11世纪，这种易马贸易达到了顶峰，据《宋会要稿·蕃夷七》纪载，1085年宋朝与喀拉汗王朝所属于阗商人成交的易马贸易额就达120万贯，当时每匹马最高的价格为50贯，按最高价计算，在那一年内，宋朝廷即从喀拉汗王朝购得战马2.4万千匹②。若没有发达的畜牧业，这种大规模的易马贸易是不可想象的。

---

①《宋史》卷四九〇，《回鹘传》王延德《使高昌记》记载：“狮子王邀延德至其北廷……其王烹羊马以具膳尤丰，洁地多马，王及王后太子各养马放牧于平川中，弥亘百余里，以毛色分别为群，莫知其数”。

②《续通鉴长编》卷三百六十一载：“元丰八年（1085年）十一月任寅……于阗国进马，赐钱百二十万（贯）。”《宋会要稿·兵》二十二载：“北宋马价以宝元二年（1039年）为例，每匹马最高价五十贯，最低价二十五贯”。

农耕为主，兼营牧业，这是公元11世纪西域经济的主要特征。

农业与畜牧业的发展，促进了维吾尔族手工业的发展。西迁之后，在维吾尔人民中涌现出许多能工巧匠，他们精湛的技艺受到中原汉族及中亚各族人民的赞赏。《宋史》纪载维吾尔人“性工巧，善冶金银铜铁为器及攻玉”①。他们打制的金银首饰以技艺高超名闻遐迩，他们向中原朝廷进贡的宝刀成为宫内的珍品，他们打制的玉鞍、玉辔、玉带质高艺精，宋朝廷一次就购进500套。他们在纺织方面的成就也十分突出，棉织、丝织、毛织产品，不仅质地优良，图案亦十分精美。汉文史料记载维吾尔人“善结金线，相瑟瑟为珥及中环。织熟锦、熟绫、纻丝、注丝、线罗等物。又以五色线织成袍，名曰克丝，甚华丽。又善捻金丝，别作一等，背织花树，用粉缴”②。

诗人尤素甫·哈斯·哈吉甫在《福乐智慧》中对维吾尔工匠也给予了高度的评价，他说：

铁匠、靴匠、还有皮匠，
漆匠、弓矢匠、还有画师，

人世全靠他们缀饰装点，
他们能制出惊世之物。

诗人又说：“他们谋生度日全凭技艺”，告诫人们“（工匠）为你干了活，你应及时给他报酬，要为他们提供充足的饮食”（4462行）。

从以上的叙述中，我们可以了解，西迁后维吾尔

①《宋史》，卷四九〇。
②《松漠纪闻·回鹘》。

的手工业获得了长足的发展，维吾尔族工匠的技艺已远近闻名，他们业已从农业和畜牧业中分离出去，成为一个独立的阶层，靠手艺和出卖劳动力维生。

农业、牧业、手工业产品的激增，为商业的繁荣昌盛奠定了基础。

维吾尔人在漠北回鹘汉国时期就已显露出他们经商的才干。精明的维吾尔商人经常深入中原内地，用马匹换取丝绸和茶叶。维吾尔人西迁后，他们得天独厚，居住在南、北丝绸之路的要冲。他们西迁之时，由于西域多年战乱，丝绸之路已废弃多时。为了发展贸易，繁荣商业，维吾尔人民竭尽全力，消除盗匪，疏通丝路，使这条贸易通道沉睡多年后又畅通无阻。从《福乐智慧》看，当时的维吾尔人对丝绸之路是相当重视的。作品中反复强调，君王身负的三个重要职责之一就是要“保持所有的道路安全无阻，要将盗贼匪徒悉数清除”（5577行）。诗人认为，一个国家要兴旺，必须“要将城镇乡野的盗贼扫清，让行商和商队平安无虑”。这表明，公元11世纪之时，有识之士已充分认识到丝绸之路的畅通、商队安全的经商是关系到国家兴旺的大事。在维吾尔人民的努力下，一度中断的丝绸之路又得以复通，犹如塞栓已久的大动脉，血栓清除，血液畅通，使西域这块宝地生机盎然，充满新鲜的活力。

从事商业贸易的有官方的商队，也有民间的商队。上自君王，下至百姓，都热衷于从商。对于这种空前活跃的经商局面，在《福乐智慧》中有生动的描绘。

君王从商，主要依靠他自己的商队。诗作中写道，君王的商队“历经列国，在世上漫游，到处搜寻绫罗绸缎、紫貂灰

鼠”（5367行）。一些重大的外贸谈判活动，维吾尔汗王往往亲自前往。《契丹国志》记载，回鹘西迁后大约每隔3年与契丹之间有一次较大的贸易。此时，“其（回鹘）国王亲与北主评价”。

官方经商的规模很大。但是，大量的经商活动仍然是在民间进行的。维吾尔商人的足迹遍及中原各地，对于他们的活动，汉文史料中有许多记载。《宋史》记载道：“回鹘因入贡，往往散行陕西诸路，公然贸易，久留不归者有之”，“于阗……地产乳香，来辄群负，私与商贾牟利；不售，则归诸外府，得善价，故其来益多”。维吾尔商人的足迹甚至远达山东、河北，宋代赵珙著《蒙鞑备录》记载：“回鹘有田姓者饶于财，商贩巨万，往来于山东、河北。”维吾尔商人善经营，精于计算。《福乐智慧》中写道“他们（商人）对利害计算得十分精细，与之交往要特别注意”（4433行）。

维吾尔人不仅在中原各地从商，他们与印度、巴基斯坦、阿富汗、波斯以及中亚各国也都有密切的贸易往来。从史料记载看，一些外国商人、僧侣是由维吾尔人陪同进入中原的，许多外国商品，也是假维吾尔人之手带进中原的。维吾尔人充分利用他们得天独厚的交通枢纽的有利地理条件，充当东、西贸易的中介，活跃于东、西方广大的地域。诗人尤素甫说他们“从东方周游到西方”，“为谋生他们周游世界”。

商业的兴盛，使人们的物质生活变得多姿多彩，“天下的异珍都在他们手上，他们能把人们打扮得漂漂亮亮”（4422行）。诗人还说，“世间倘无商人奔走四方，怎能穿到紫貂皮的衣装？倘若契丹商队的路上绝了尘埃，无数的绫罗绸缎又来自何方？倘无商人在世间东奔西走，谁能看到成串的宝

石珍珠？”（4425—4427行），因此，诗人嘱咐人们，一定要善待商队和异乡的商旅。

丝绸之路的复通，维吾尔举国上下对于贸易的重视，善于经商的维吾尔商人涉足东、西方各国，而来自东、西方的商旅也要途经维吾尔人聚居的西域，东来西往——维吾尔人迁居西域仅200年，他们就已成为作为东西方文化、贸易交流枢纽的西域舞台上的重要角色。

《福乐智慧》这幅画卷，向我们展示出11世纪生活于西域的维吾尔族农民、牧民、手工业者、商人的生活以及由他们辛勤劳动所换来的维吾尔族农业、牧业、手工业、商业全面繁盛昌荣的情景。在维吾尔族古代文献史料十分匮乏的情况下，《福乐智慧》上述有关的描写与记述，对于古代维吾尔社会经济生活的了解和研究就显得尤为珍贵。

第三节　多元宗教信仰

维吾尔族的先民与北方阿尔泰语系诸民族的先民一样，曾长期信仰原始宗教——萨满教。萨满教是一种以万物有灵论为其哲学基础的多神崇拜的原始氏族宗教。

回鹘人在漠北建立回鹘汗国时期（8—9世纪），波斯的摩尼教曾传入维吾尔地区，但影响所及主要在统治阶级之内，广大维吾尔牧民依然虔信萨满教。

公元9世纪，回鹘人迁居天山南北，萨满教、摩尼教信仰被他们带入西域。

西域是丝绸之路要冲，国际文化的十字路口，这一地区自古就是各种宗教交汇之地。印度的佛教、波斯的拜火教、西方的景教、中原的佛家思想都曾在西域占有一席之地，其中以印度佛教的影响最为根深蒂固。回鹘人迁入西域之时，佛教传入西域已有七八百年之久，正处盛期。于阗(和田)、疏勒（喀什噶尔）、龟兹（库车）、高昌（吐鲁番）都是寺庙林立、僧徒万计的佛教文化中心。到处都有佛像、千佛洞，佛本生故事深入民心，绝大多数原居民都是虔诚的佛教信徒。回鹘人从漠北的草原迁居到西域绿洲，他们从萨满教的故乡来到世界上著名的佛教昌盛之地。在佛教文化强大势力的包围中，许多回鹘人皈依了佛教。

回鹘人西迁一百多年之后，伊斯兰教于公元10世纪末、11世纪初开始传入天山南部地区，首先传入喀什噶尔，继而传入叶尔羌、和田地区。这些地区均在喀拉汗王朝所属势力范围内。在较长的一个时期内，伊斯兰教势力仅仅局限在塔里木盆地的西部地区，没有超越喀拉汗王朝的领地。

《福乐智慧》问世之时，喀拉汗王朝内部新传入的伊斯兰教与原地传统的佛教发生着强烈的冲突，伊斯兰教以剑与火占了统治地位。

西迁后，维吾尔人在西域建立起的两个维吾尔汗国，此时在宗教信仰上发生了分裂：西部的喀拉汗王朝奉伊斯兰教为国教，而东部的高昌回鹘汗国则以佛教为国教。伊斯兰教反对偶像崇拜，而佛教则是崇拜偶像的宗教，因此，伊斯兰教与佛教水火不相容。喀拉汗王朝以传布伊斯兰教为借口，扩展自己的势力范围，向高昌回鹘汗国展开了“圣战”。

诗人站在伊斯兰教徒的立场上，在《福乐智慧》中对这

场宗教战争进行了描绘：

屯集重兵，发动圣战，
圣战中捐躯虽死犹生。

焚毁其家园，捣毁其佛像，
废墟上把教坊、清真寺建成。

掳掠其子女，做你的奴婢，
缴获其财物，使宝库充盈。

要推行教典，为穆斯林开路，
如此你才有赫赫威名，

（5485—5488行）

关于伊斯兰教与佛教之间的征战，11世纪的《突厥语大辞典》也有描绘：

我们如潮水而至，
攻陷了大小城池，
佛教寓宇全被捣毁，
向佛像上屙屎撒尿。

信仰伊斯兰教的维吾尔人与信仰佛教的维吾尔人之间的宗教战争是异常激烈、极其残酷的，“头颅满地滚”，“鲜血流成河”，“鲜血凝住战刀难以入鞘”。伊斯兰教在血与火中扩展自己的势力，但是它受到了佛教势力顽强的反抗。《福乐智慧》问世之时，伊斯兰教与佛教的搏斗正在西域的舞台上展开，但尚未决胜负。伊斯兰教势力在西部强大，佛教力量在东部依然保持盛势。直到十五六世纪，伊斯兰教势力才

扩展到吐鲁番、哈密一带。

公元11世纪，西域呈多元宗教交汇状态：佛教、伊斯兰教势均力敌；萨满教世界观在民众中依然根深蒂固；波斯的摩尼教、拜火教在西域一直有所流传；基督教的异端——景教也在西域有一席之地；中原儒家思想的影响更是自古存在，渗透到民众的意识深层，这在《福乐智慧》之中表现得相当鲜明。像这种多种宗教交汇于一地的情况，在世界上实为罕见，因此，这对宗教交流、相互渗透和影响的研究具有特别重要的意义。

第四章　东方理想国

第一节　安邦治国是《福乐智慧》的中心议题

对于《福乐智慧》,国内外的学者一直有着不同的评价。由于这部诗作具有较浓重的伊斯兰文化色彩，因而有些学者认为它是一部宗教性劝谕诗；又由于这部诗作在形式和风格上受到波斯诗歌的影响较深，因此有的学者把它贬为波斯诗歌的翻版，缺乏新意。

上述这些观点是错误的。这些学者的目光仅仅驻留于作品的表层，尚未深入到作品的深层中去。他们对于《福乐智慧》诞生时维吾尔社会生活的背景缺乏了解，未能深刻地理解尤素甫·哈斯·哈吉甫的创作意图，因此不可能对于这部伟大的作品做出公允的评价。

如前面的章节所述，诗人尤素甫生活于维吾尔社会大动荡、大变革的伟大历史时代。在这个时代，维吾尔民族从草原游牧生活过渡到农业定居生活，从分散的部落到统一王朝的建立，从逐水草而居的草原迁居绿洲城邦。这一系列重大的社会变革带来了生产力的飞跃发展，也必然导致意识形态

领域内巨大的变革。

饱受自然灾害之苦、征战之祸的人民群众燃起了希望之火，他们渴望出现一位开明的君王，憧憬建立起一个理想的王国，盼望过上思慕已久的国泰民安的生活。

然而，过去在草原上挥鞭驰骋、率领各部东征西战的回鹘可汗，要统治一个疆域辽阔、包括突厥各部族在内的封建汗国，要统治人口众多的农业定居的百姓．还要统治一座座繁华的城市，他们缺乏经验，束手无策。他们往往还用治理草原游牧民族的办法来治理以农耕为主的封建汗国。因此喀拉汗王朝自建立伊始内部纷争未断，大小征战连绵未息。统治者应如何适应新的生产和生活方式，应如何治理地域辽阔的喀拉汗封建王朝，应如何处理各种各样纷繁复杂的关系，这已成为关系着喀拉汗王朝存亡、关系着人民群众命运的迫在眉睫的重大问题。

尤素甫·哈斯·哈吉甫是一位忧国忧民的诗人、思想家和政治家。当他看到“正直已消失，邪恶在蔓延”(6475行)、“信义发生了危机，不义充满了人间”（6568行）、“卑者无礼貌,尊者无知识,狂悖者泛滥，温顺者绝踪”(6469行)、“贫穷孤苦者无人怜悯,世风日下无人感到吃惊”(6487行)的现实，他体恤民众的苦难，感叹世风日下，担忧国家的前途和命运，他幻想能于此时涌现出一位仁义的豪杰，仁慈的君主，制定出法度典章，把狂悖者扫除。但是，幻想终归是幻想,严酷的现实告诉他：现实中没有明君,没有清明的政治。

尤素甫知识渊博，视野开阔。他精通东、西方文化，具有宏伟的政治抱负，他曾苦苦思索治国之良策，他对于治理国家、实现国泰民安有一整套设想。《福乐智慧》就是他多年

求索、辛勤笔耕的结晶。他在这部诗作中，以四个人物为他政治思想的载体，通过四个人物之间的对话，生动、形象地表达了他自己的社会政治见解，为人们描绘出一幅富有魅力的理想国的蓝图。

抒发政治抱负，探索政治清明、百姓富庶的治国之策，这是诗人尤素甫创作《福乐智慧》的主要动机与意图。安邦治国，是《福乐智慧》的中心议题。这从诗作人物的设置以及诗作的内容亦可清晰地看出。

《福乐智慧》的主人公有四位：日出国王、月圆大臣、贤明大臣、隐士觉醒。其中一君二臣，人物活动的场所基本上是在宫廷内。人物身份及人物活动场所的设置，服从内容的需要。而诗作内容则主要通过君臣之间的对话形式加以表现的。《福乐智慧》中人物间对话的内容比较集中，不外这样几个方面：君王应具有怎样的品德；大臣及朝廷内各级官吏应由什么样的人担任；君王应如何治理国家，应如何对待黎民百姓等。

其实，对于安邦治国是《福乐智慧》中心议题这一问题，早在几百年前的维吾尔及突厥文人学者、以及东方各国各族的读者就已有了十分明确的认识。《福乐智慧》的两篇序言中都有类似的记载："由于此书无比优美，无论传到哪位帝王手里，无论传到哪个国家，那儿的哲士和学者都很赏识它，并为它取了不同的名字和称号。秦人称它为《帝王礼范》，马秦人称它为《治国指南》，东方人称它为《君王美饰》，伊朗人称它为《突厥王书》，还有人称它为《喻帝箴言》，突厥人则称它为《福乐智慧》。"从《福乐智慧》成书、问世之后各国哲士学者依据作品内容所冠予的上述名称与称号来

看，均不离“君王”与“治国”之意，几乎无一例外都是从“君王治国之策”这一角度考虑而赋予它名称。

上述情况明白无误地表明，诗人尤素甫创作《福乐智慧》的主要意图是抒发他的政治见解，抒发他对于政治清明，国泰民安的渴望和憧憬。《福乐智慧》是维吾尔社会大动荡、大变革时代的产物，是11世纪维吾尔人民理想与愿望的反映，是一部具有深刻政治见解、包孕着丰富社会内容的杰作。因此，“《福乐智慧》是一部宗教性劝谕书”、“《福乐智慧》是波斯诗歌的翻版”之类的观点都是缺乏科学根据的。

第二节 《福乐智慧》的社会政治观

列宁在《论国家》一书中曾明确指出：“国家是从人类社会中分化出来的管理机构”①。国家自形成之后，其职能一般由对内职能和对外职能两部分组成。立法、执法是国家对内职能的主要内容，而军队的建立，抵御外敌的入侵则是国家对外的主要职能。

诗人尤素甫900年前在《福乐智慧》一书中就曾精辟地阐述了他对国家内外职能的看法。他在诗作中这样写道：

有两件事物是社稷支柱，
是国家赖以生存的根本。

一是让人民享有法制，

①《列宁选集》卷四，人民出版社1972年版，第45页。

一是向将士赏赐金银。

有了法制，人民喜欢，
得了金银，将士高兴。

（2132—2133行）

接着他又写道：

如果国君不为民立法，
不保护人民免遭不幸，

人民将遭殃，国家将受损，
社稷的基石将毁坏殆尽。

（2136—2137行）

国君若不使将士喜欢，
将士的战刀将不出刀鞘。

战刀舞动时，敌人不敢骚动，
战刀不出鞘，国君不得安宁。

（2144行）

诗人尤素甫特别强调地指出：文臣武将是君王治国的左膀右臂，缺一不可。他通过贤明大臣向日出国王进谏的方式，表达了自己的政治思想，表达了自己对于国家职能的深刻认识。贤明大臣对日出国王谈论治国之道时曾说，有两件大事意义非轻：

一是文臣，执笔手上；
一是武将，手握刀枪。

这二者整肃国家纲纪，
二者结合形成无敌的力量。

这些人应是优选之士，
否则国家会自行灭亡。

（2418—2420行）

从上面所引的诗行中，我们可以清楚地看出，诗人尤素甫对于国家内外职能的认识是相当深刻的。他不仅指出国家对内的职能是立法、执法，对外的职能是抵御外敌，而且还指出了国家职能的健全与否，文职武将的人选是否优秀，直接关系着国家的生死存亡。

列宁在谈论国家本质时曾一针见血地指出过，国家是"采用暴力和强迫人们服从暴力的特殊机构"，"这种暴力机构就是武装部队、监狱及其他强迫他人意志服从暴力的手段"。①

诗人尤素甫对国家是强制性管理机构这一国家的本质特征也有所认识。他在《福乐智慧》中反复强调建立一支强大军队的重要性，并且在作品中设置了专门的章节《贤明对国王论将领应具备的条件》，诗人通过主人公贤明大臣之口，阐发了他的军事思想。他认为，有了强兵勇将，国家和人民的安全才会有保证，国君应牢牢地控制军队，很好地整治军队。诗中写道：

国君赖战刀而威力无比，
无刀的昏庸之君怎能把国保。

①《列宁选集》卷四，人民出版社，1972年版，第44、45页。

刀斧即是国家的卫士，
君王打天下要依靠战刀。

（2140—2141行）

手持刀斧的军队有无战斗力，其关键是有无铁一般的纪律。诗人尤素甫提出加强纪律性，军队才能克敌制胜的主张。他认为，“治军断不可没有纪律。执行法纪，才能统一号令，号令统一，才能克敌制胜”（2300—2301行）。

在治理国家方面，诗人尤素甫特别强调法制的重要性。他认为法制是“国家的基石，是治国的钥匙和缰绳”（2015行）。而法治，既包含着对良民施以仁政的内容，也包含着对于歹民绳之以法、严加处理的内容。日出国王是法制、公正的象征。他在谈论自己的法制观点时曾这样比喻道：

你瞧我右边放着糖块，
若有人受欺凌来寻求正义，

他将会口含蜜糖满意而归，
让他舒展愁眉，欢天喜地。

你瞧我左边放着毒药，
谁若是肆行暴虐，蔑视正义，

我将对于他，绳之以法，
要他愁眉苦脸，像喝了毒汁。

（812—815行）

贤明大臣对日出国王论治国之道时也强调，对于良民百姓要仁慈为怀，对于歹徒则要严惩。他说：

要抑制恶人，使其弃恶从善，
要尊敬善者，使其善性常在。

歹徒必须用监牢、铁索对付，
严君啊，如此才能改变他的恶习。

（5548行）

刑罚装点了君王之门，
君王靠刑罚治理人民。

对于坏人要施行刑罚，
民间的污秽靠刑罚清洗。

（2130行）

诗人尤素甫在《福乐智慧》中着力宣扬的是仁政。但是，他也认识到，一个国家若没有军队，没有监狱，没有刑罚来惩治恶人，那么施实仁政的目的也不可能实现。一个国家，只有当它文武齐备，法制健全，君王执法公平，扬善抑恶，才能出现“政治清明，法制得体，国家兴旺，人民幸福”的局面。生活于11世纪的一位维吾尔诗人对于国家的本质能有如此深刻、系统地认识，实在难能可贵。

诗人尤素甫在《福乐智慧》中把国家中的组成人员分为两大类，即：统治人的人与被统治的人。

在统治者阶层内，又可划分为三类：

一、学者、哲人。尤素甫认为学者、哲人是人类的精英，人上之人。他们用知识为世人指明道路，他们在国家中起着支柱的作用。他把学者、哲人比喻为“羊群里的带头羊，会把羊群带上正道”（4353行），并说“他们是真理和信仰的

支柱，其知识是法典的基础。世上倘没有哲人和学者，地里种上粮食也不会收获”（4345—4346行）。他要求人们要“敬重此辈”，“对他们要俯首贴耳”，“按其所求去做”（5552行）。

按诗人尤素甫的观点，统治万民的君王应该是哲人学者。他反复强调地指出，一国之君必须要有知识，有智慧。他说“统治世界，需要智慧，治理人民，需要知识。御世者凭借智慧去统治世界，治人者靠知识去治理庶黎”(217—218行)。

这一阶层的人十分高贵，但是人数极少，如诗人所说：“有知识的人甚少，无知者甚多；无智慧的人甚多，有智慧的人甚少”（199行）。

二、大臣和官吏。大臣是君王最亲近、得力的助手，他辅佐君王治国。此外，朝廷里还有武将、文官，有御前侍臣、宫监、对外使者、书吏、宫廷司库等各种大大小小的官吏。再加上地方官伯克等。他们的人数从全国来看虽并不众多，但是却拥有极大的权力，占有大量土地和财产，他们是统治阶级的重要组成部分。

三、圣裔、教规巡检。他们是宗教界人士。圣裔是先知的后裔，为传播伊斯兰教自阿拉伯而来，他们受到人们的尊重，接受贡品。教规巡检为伊斯兰教的检查官，专司惩处违反教规的穆斯林。

作为伊斯兰教徒的诗人尤素甫，认为这些宗教界人士拥有很大的权力，他们与君王、官吏有密切的交往，因此也应把他们划入统治阶级之内。

被统治阶级是黎民百姓。根据社会分工的不同，黎民百姓分为农民、牧民、商人、工匠。这些人是社会财富的创造

者，他们的劳动成果与民众生活息息相关，统治者阶级离开他们也无法生存。正如尤素甫在诗作中所指出的："一切人都从他们那里获益"，"一切能呼吸、知道饥饱之人，一切活人都需要他们"（4403行），因此，诗人尤素甫告诫统治者"应该和他们多多结交，态度要和蔼，语言要美好"（4418行）。

根据贫富状况的不同，尤素甫·哈斯·哈吉甫在《福乐智慧》中又把黎民百姓分为三等：豪绅巨富、小康之户、困苦贫民。

诗人认为统治阶级对于这三等庶民要分别予以治理。总的原则是：首先要对困苦贫民加以爱护和扶持，"关注贫困者，他们会成小康，小康者得以养息，便能致富。贫困者成小康，小康者变富，国家便会富足"。

黎民百姓人口众多，是国家的主要组成部分。但是，他们的社会地位却非常低下。诗人尤素甫对他们在社会生活中的重要地位予以充分的肯定，对他们贫困的处境表示了极大的同情，表现出诗人尤素甫的人民性。

但是，由于诗人尤素甫是名门之后，他的阶级立场基本上还是站在统治阶级立场上的。在对待黎民百姓的态度，既有同情，又有贬损。他把黎民百姓描绘成是一群"没有品行"、"不懂礼法"、"行为粗俗"、"只知道填饱肚皮"的愚昧群氓。他们与智慧、知识无缘，只配从事体力劳动。因为有求于他们，生活中离不开他们，因此要"与他们好言相处，但勿引为知己"（4448行），"黎民的行为粗俗不堪，要珍重自己，莫被他们污染"（4323行）。

农民、牧民、商人及工匠，他们虽然社会地位低下，受到歧视，但是他们尚有人身自由，属于自由民之列。在被统

治阶级的最低层是奴隶，他们没有人身自由，受到残酷的虐待，是会说话的工具，他们的处境最为悲惨。《福乐智慧》中有这样的诗句："自由民和奴隶不能视为等同，对待自由民和奴隶，要有区分"（2991行），"奴隶没有自由，倘不效力，就会受到棍棒之苦"（2988行）。这些奴隶的来源可能是征战中的俘虏，也可能是奴隶制的残余。

此外，在统治者与被统治者之间，还存在一个中间阶层，处在这个阶层的有医生、巫师、圆梦者、星占士等，他们为统治者服务，受到统治者的重视。但是，黎民百姓也有求于他们之时，他们也为平民做些事。这些人既不属于统治阶级的范畴，也不在平民百姓之列，这是一个特殊的中间阶层。

《福乐智慧》不仅反映出诗人尤素甫对于国家本质的认识，而且也反映出他对于国体的思考与设想。国体是指社会各阶级在国家中的地位，诗人在他的诗作中对此有不少阐述。

国家有各种不同的形式。有共和制，有君主制。从《福乐智慧》看，诗人尤素甫力主实行君主制。他认为政权应由君王主掌，君王的权力至高无尚。

尤素甫是一位伟大的维吾尔诗人，他同时也是一位伟大的思想家、政治家。《福乐智慧》是一部具有很高文学价值的古典文学名著，同时，它也是一部包含着丰富社会政治内容的、学术价值很高的著述。

第三节　东方理想国

维吾尔诗人尤素甫是一位在政治上具有远见卓识的伟大

诗人、思想家和政治家。他体察民情，对于治理国家、实现国泰民安有一整套宏伟的设想。他把他的设想用文字记载在《福乐智慧》之中，通过人物形象的塑造以及人物间的对话，把自己的治国之策、宏伟的政治设想用艺术形象表现出来。他在《福乐智慧》中为我们描绘出一幅东方理想国的蓝图。尤素甫·哈斯·哈吉甫的理想国，不同于古希腊柏拉图的理想国，也不同于16世纪英国莫尔的乌托邦，它是11世纪维吾尔人民心目中的理想国，这个理想国更富于东方色彩。

诗人尤素甫在《福乐智慧》中所绘制的理想国蓝图究竟是什么样的呢？为了便于叙述，我们从如下三个方面加以阐述。

理想的君王

诗人尤素甫认为，庶民不良，有国君整治。国君若是不良，则会败坏天下。因此，能否实现国泰民安、长治久安，其关键在于国家要有一位理想的君王。

《福乐智慧》中公正的化身——日出国王就是诗人尤素甫塑造的一位理想君王的形象。诗人之所以给这位理想的君王起名为日出，正如诗作中君王自己所表白的那样："我的法度和太阳一样，普及于万民而不分彼此"（828行），"我的行止和太阳一样，我遍及黎庶，使他们各得其所"（832行），"我的法度所及，万民得治，无论它是巉岩，还是砂石，旭日之所临，无论优劣，它光芒普照，巨细无遗"（829—830行）。从日出国王的以上自述中，我们可以了解到，尤素甫心目中的理想君王所需具备的首要条件就是以法治国，执法公平。

理想的国王要以法为准绳，以正义为根本。如日出国王所说：

无论是我儿子，还是亲友，

无论是异乡人，还是过客，

在法度上对他们一视同仁，
对他们的裁决毫无二致。

须知正义乃社稷之基石，
君王直正，社稷才能永存。

（817—819行）

理想君王的第二个条件应是施仁政，而不是施暴政。什么是“仁政”呢？依据诗人的观点，仁政就是“以人道来治理国家”（457行）。诗文中，贤明大臣劝瑜日出国王道：

对广大的庶黎要心怀仁慈，
要心地善良，多积善功。

莫危害庶黎，要造福于民，
要品德优良，要翦除坏人。

（2160—2161行）

《福乐智慧》中所宣扬的仁政，其实质简而言之，即是“仁爱为怀，保护人民”（2169行）。

与仁政相对立的就是暴政。暴政的危害无穷无尽，“暴政似火，能焚毁一切”，“暴政使国祚衰微，天下不宁”，“暴君的政权不能久存”，“昏昧与暴行，二者能将国家毁坏殆尽”（2024行）。

暴政的产生与君王的品德有着直接的关联。诗人尤素甫一针见血地指出：君王的昏庸、治国的无能以及贪得无厌地鱼肉人民，这三点是暴政产生的根由（3109行）。为了杜绝

暴政，“君王必须清醒而警觉，如若昏昧，祸患会滋生”（2014行），“君王还需要知耻知礼”，“有廉耻之心就不会去干坏事”（2005—2006行）。最后，诗人告诫君王道：“人君啊，若想保住国家，要关注黎庶”（2019行），“清醒和良法是社稷之本，有此二者，社稷将永存”（2018行）。

理想君王的第三个条件是既有智慧，又有知识。诗人认为，“统治世界需要有智慧，治理人民需要知识。御世者凭借智慧去统治世界，治人者靠知识去治理庶黎”（217—218行），“英明的君王若喜爱知识，必定会把学者们引为知己。他处理国事必定考虑周全，他会运用知识去引导黎民”（254行）。

君王有了智慧，有了知识，他就会尊重学者，重用学者，任人唯贤。

谁若有智慧，被他召到身边，
谁若有知识，被他奉为上宾。

世上的英才都聚集在他周围，
聪明博学之士都来为之献身。

君王有众多的哲人、学者辅佐，国家就会兴盛不衰。

理想君王的第四个条件是品德高尚。诗人认为，理想的君王要出身高贵，容貌具有丰采，身材不高不矮要适中，要有美须美容。他文雅、娴静、温和、庄重（1416行），“态度和蔼、语言甜蜜，性格温善，行为端正。谦虚谨慎，慷慨大方，对人民慈惠宏仁。集千百种美德于一身，远离卑劣不良的行径”（2071—2074行）。

理想的君王不与狂悖者合流，远离荒淫，他不沉湎于享乐，不贪杯好色。他专心治理国事，抑恶扬善，他是人间的

精英，具备完美的品德。

政治清明、国泰民安

在尤素甫的理想国里，不仅一国之君公正仁慈，而且国君手下的大臣也应该像《福乐智慧》中的月圆大臣和贤明大臣一样，充满智慧，一心为国为民，忠心耿耿辅佐君王。朝廷里的各级官吏也是廉洁奉公，竭尽忠诚。武将士卒，勇敢善战；文官吏书，知识渊博；使节外出，善于辞令；宫廷司库，可靠忠诚。官吏伯克们，个个“对于尊贵者，尽心效力，对于卑贱者，说话和气”（707行）。

国家对庶民爱护，贫苦者变为小康，小康者得以生息、致富。百姓也应尽自己的义务，按时向国库缴纳赋租。

诗人尤素甫在《福乐智慧》中为我们描绘的理想国是这般情景：法度健全，政治清明，国运昌盛，普天下的黎庶摆脱忧愁困苦，羔羊和狼在一起游憩，全国君、臣、民和睦相处。国库里堆满了金银财物，一座座城堡村镇拔地而起。天下大治，百姓富裕，君王欢悦（1039—1044行）。

崇尚知识、重视教育

智慧与知识是美德之本，无知与愚昧是一切罪恶、丑行之源。这是贯穿于《福乐智慧》的一个基本思想。诗人认为，人们有了智慧与知识，才能做到心慈善行，远离罪恶。一个国家，只有崇尚知识，它才会井然有序，长治久安。

君王有知识，用人得当，治国有方，执法公平。一个无知的君王，必然暴虐、昏庸，启用坏人，败坏国家。

黎民百姓有了知识，会变得行为端正，品德高尚，福乐相随。无知、愚昧的百姓，会无事生非，永无出头之日。

诗人尤素甫设计的理想国，由于崇尚知识，上自君王、大臣，下至黎民百姓，都以善行为荣，恶行为耻；他们都力求洁身自好、廉洁奉公，反对贪婪、放荡、沉迷于酒色；人人行为端庄，举止文雅，语言和美，互敬互爱。社会风气良好，君子之风盛行。

诗人认为，知识并非神赐天授，他说“人生而无知，是后学而成”。一个人若想获得知识，只有自幼刻苦学习。因此，在尤素甫的理想国里，教育占有重要的位置。孩子从小就要学习知识，作者在《如何教育子女》一章中，告诫父母一定要从小就抓紧对孩子的教育，“要教授给子女知识和礼仪”，“对孩子千万莫放任自流，否则孩子会成为游荡的懒汉”，“要管教儿子莫让他荒废时日”（4509行）。小时候学得的知识，永生不会忘记。因此，对子女的教育要严格。为了强制孩子从小养成学习的习惯，甚至应不惜体罚，诗中说：“从小教给孩子知识，幼年学会知识，长大则会有成就。莫痛惜子女，要用棍棒，棍棒能把子女教成学者”（1493—1494行）。

《福乐智慧》中所谓的知识，包含的内容是相当广的。它既包括天文、物理、几何、算术，也包括语言、文字、哲学、历史，同时还包括接人待物的礼仪以及手工技能等等。

从尤素甫在《福乐智慧》中为我们绘制的理想王国的蓝图中，我们对于尤素甫的社会政治观可以有进一步的了解和认识。

诗人尤素甫生活的喀拉汗王朝时代，是维吾尔民族历史上的大动荡、大变革的历史时期。维吾尔民族从散居的草原游牧生活向统一的农耕定居生活的过渡，给生产的发展注入了活力。但是，由于伊斯兰教的传入，以布教为目的的“圣

战”旷日持久，加以朝廷内部争权夺利的斗争愈演愈烈，内争外战连绵不断。统治者骄奢淫逸，黎民百姓却朝不保夕，贫富悬殊越来越大。

面对不平等、不合理的社会现实，面对国力削弱、民众遭受战乱与贫苦折磨的现状，富有正义感、具有良知的诗人尤素甫忧心忡忡，他满怀变革现实的强烈愿望，渴望创建起一个具有理性和永恒正义的理想王国，以此取代不合理的现实，他把变革不合理社会的希望寄托于明君——日出国王身上，他认为只要“明君治国，国人就会由穷致富”（449行），君王公正、仁慈，社会就会清明，国家就会长治久安。日出国王形象的塑造，凝聚着诗人尤素甫对于理想君王的憧憬，凝聚着他对于清明政治的渴望。从日出国王的形象塑造中，我们可以清晰地看到诗人尤素甫欲求国家实行法制，君民在法制面前平等以及崇尚知识、重视教育的思想。这些主张，在11世纪的维吾尔社会是相当进步的，并具有重要的启蒙意义。这些主张，反映了当时广大维吾尔民众的理想与愿望。诗人尤素甫在《福乐智慧》中塑造的理想国，也是广大维吾尔民众心目中的理想国。

但是，尤素甫与历史上许多伟大的思想家一样，难以超出自己生活时代的局限。尤素甫的理想国是封建制度与社会不平等的产物，也是维吾尔社会从草原游牧过渡到定居农耕生活这一特定历史时代的产物。这个理想国所体现的一系列主张，就其实质来说，没有超出古代农民阶级的思想范畴。苦难深重的农民阶级，总是把希望寄托在好皇帝身上。他们虔信自己生活之所以如此贫困、世道之如此不公平，是皇帝昏庸、暴虐所致。只要换上一个主持正义、处事公平、为人仁慈的

好皇帝，世道就会改观，生活就会变好。纵观中国历史，历代农民起义均以更换皇帝、改朝换代而告终。由于没有触动封建制度，农民虽然发动了大规模的起义，大动金戈，到头来他们的生活处境依然如故。诗人尤素甫的思想，与历代农民运动的主张相比，有许多进步之处，但是从总体来看，他的理想国依然是建立在明君统治基础之上的，未能脱离古代农民阶级思想的范畴。在存在着剥削者与被剥削者对立的社会里，君王是剥削阶级的代表人物，他不可能如《福乐智慧》中的日出国王一样，是受剥削者心中的太阳。诗作中智慧的化身——贤明大臣，不管他智慧如何超群，能力如何出众，但是，在阶级矛盾尖锐的封建社会里，智慧与知识不可能具有扭转乾坤之力。

尤素甫的理想国是个空想的、不可能实现的王国。理想王国中的主人公，是理想的化身，现实生活中是不存在的。这点诗人尤素甫心中也是清清楚楚的，他在《福乐智慧》的附篇中说，他作品中的主人公都是优异之士，如果说他们是人类，他们是那样地完美。现实中的人类，人心已被污秽所濡染，变得薄情寡义。因此诗人感叹地说："圣哲啊，如果我们属于人类，无疑他们应被视为天使"（6428行）。是的，《福乐智慧》中的主人公是从理想天国上降下的使者，《福乐智慧》中的理想王国是诗人尤素甫付出毕生心血、用思想的砖瓦拌着心中的憧憬，苦心构建起来的。

第四节　尤素甫理想国的特质

世界上曾有过各种各样的理想国，柏拉图的"理想国"，

莫尔的“乌托邦”，康帕内拉的“太阳城”等。这些理想国已被视为人类社会哲学、思想及经济领域内重要的财富，吸引着世界学术界众多的学者进行着深入的研究。

柏拉图的“理想国”产生于公元前4世纪。它是希腊奴隶阶级行将崩溃时代的产物，它体现了奴隶主阶级的利益；英国莫尔的“乌托邦”和意大利康帕内拉的“太阳城”是十六七世纪资本主义生产尚不发达时代的产物，它们反映了尚未成熟的无产阶级对于社会改革的最初愿望。这些理想国是欧洲社会政治思想的产物，其中缺乏东方类型的理想国。这些理想国中有奴隶制时代的产物，也有资本主义时代的产物，而封建时代的理想国则是个空缺。

但是，从19世纪末至20世纪中叶，失落了近900年的文学巨著《福乐智慧》被发现、被刊布以后，上述的缺憾被弥补了。《福乐智慧》向全世界展示了一个处于封建经济发展时期的、具有浓郁东方色彩的理想国。

公元11世纪，由维吾尔族伟大的诗人、杰出的思想家、政治家尤素甫·哈斯·哈吉甫在不朽的文学名作《福乐智慧》中塑造的理想国，是一个充满正义、平等、仁爱，尊重知识、重视教育，人人有修养的君子国。这个理想国是维吾尔民族完成了从草原游牧经济向定居的农耕经济过渡、封建经济获得蓬勃发展时代的产物，它代表了新兴的农民阶级和新兴的市民阶级的利益和愿望。

虽然诗人尤素甫的理想国是建立在明君统治基础之上，他的思想从总体上来看，也未能脱离古代农民阶级思想的范畴，但是，他的以法治国的主张，在法度上对人一视同仁的主张，以及他的重民权、重民生的思想，崇尚知识、重视教育的思

想，已远远超越历代农民运动的主张与思想，而具有较为鲜明的启蒙思想与人文主义色彩。从某种意义上说，始于欧洲文艺复兴时代的启蒙思想家与人文主义者们的思想与主张，早在几百年前的东方，在维吾尔族诗人尤素甫的诗作《福乐智慧》中就已初露端倪。

特别值得一提的是，尤素甫的理想国诞生于国际文化的十字路口、中西文化交流的枢纽、西域的名城——喀什噶尔。因此，这个理想国在维吾尔思想文化的根基上又得以大量吸收中原汉文化、印度文化、波斯—阿拉伯伊斯兰文化以及古希腊文化的营养，它的思想内涵异常丰富多采，显现着东西方文化交融的特点。尤素甫的理想国，既有着儒家重道德、忠君思想的鲜明烙印，也有着西方重理性、擅于辩证法的影响；既有伊斯兰文化浓重的印迹，也有印度佛教思想的深刻影响。各种文化融于其中，成为世界上独具异彩的理想国。它为研究东、西方思想交流史，研究西域哲学、思想、经济及社会结构，提供了弥足珍贵的资料。

《福乐智慧》的各种手抄本是19世纪后半叶才陆续被发现、被刊布的。而比较完整的抄本发现与刊布，则是近几十年之内的事。因之，尤素甫的理想国尚未能引起学术界足够的重视。目前，它犹如一块尚未开发的处女地，它的科学与文化价值也尚未被人们所认识。但是，相信在不久的将来，尤素甫的理想国，也必将会像柏拉图的“理想国”，莫尔的“乌托邦”，康帕内拉的“太阳城”一样，受到全世界的注目，在世界思想发展史上占据一席重要的位置。

第五章　知识与幸福

——《福乐智慧》伦理观探究之一

第一节　美德是智慧，美德是知识

诗人尤素甫给自己的诗作冠以《福乐智慧》之名，这书名是诗人伦理观念的高度概括。

《福乐智慧》是一部智慧与知识的赞歌。诗人尤素甫在这部作品中深刻地阐述了他的伦理观。他认为，智慧与知识是一切美与善之本，是幸福、快乐之源。智慧与知识，不仅决定着人的价值，而且关系着国家的前途与命运。

诗人尤素甫在《福乐智慧》中提出了“智慧是美德之本”（1830行）和“具有知识就是美德”（2719行）的命题。

在诗人尤素甫的伦理观念中，“美德”的概念包涵着人间一切美好、高尚的品德，如正直、善良、诚恳、仁爱、谦和、节制、廉洁、勇敢等。尤素甫认为，这些美好的品德均以智慧为根本，均由知识而形成。

《福乐智慧》对“公正”、“正直”这一美德特别加以强调。在诗人看来，这一品德无论对于一国之君，或是对于平

民百姓来说，都是重要的美德。这种美德何以才能获得呢？诗人认为，只有有智慧、有知识的人才能做到“行为正直，为人处事以正义为本”（1680行），并说“有智慧之人颇得称赞，他们公正、正直，严于律己”（6356行）。

善与恶是相互对立的观念，也是评价人与事的标准。在《福乐智慧》中，“美德”与“善良”在原文中用的是同一个词，即“ədgü”，这表明诗人尤素甫的伦理观念中，美即善，善即美，这二者是不可分割的一体。美的品德离不开智慧与知识，善良、善行自然也离不开智慧与知识。诗人在《福乐智慧》中反复地宣扬了他的这一观点，他说：“一切善行均来自智慧”(1841行)，“一切善事须智慧把道路指引”（1851行），“一切善事全得益于知识”（208行）。

总之，在尤素甫看来，世间的真、善、美，世间的一切美好、高尚的品德与事物，均以智慧为本，与知识为伴。一个人若无智慧、无知识，他就不可能具备美德；一个国家若不重视智慧，不重视知识，恶行、丑事、暴虐就会肆意恣行。

从以上的论述中，人们不难看出，智慧与知识在《福乐智慧》伦理观中占有特殊重要的地位。“智慧”一词，在《福乐智慧》中是用古老的回鹘语词汇“OKux”、“Θg”表示的，而“知识”一词，则是用另一个古老的回鹘语词汇“bilik”加以表示的。特别值得注意的一点是，《福乐智慧》中的“知识”（bilik）一词，在古代维吾尔语中既包含有“知识”之意，又包含有“智慧”之意。“知识”(bilik)一词的词根为“bil”，它是一个动词，意为“知道”、“懂”、“明白”。由它派生出来的词很多，《福乐智慧》中频频出现的“bilgə”词，意为有智慧、有知识的人，汉译文为“智

者”。我国史料中记载的著名的回鹘毗伽可汗，即“bilgəbəg”之音译，如果将他的名字意译成汉语，即为“智慧可汗”。由词根“bil”派生出的另一个重要词汇即是“bilik”一词，此词主要的词意为“知识”，但是在古代它又确实包含有“智慧”之意。因此，在一些古文献和古典文学作品的翻译中，“bilik”一词有时被译为“知识”，有时又被译为“智慧”。即使在同一部作品中，有的地方被译为“知识”，而有的地方又被译为“智慧”。《福乐智慧》的译文中也存在这种情况。以书名为例，其原文为《Kudatoqubilik》，其中kudat”一词为“福乐”之意，而“bilik”一词，则既有“知识”之意，又包含有“智慧”之意，著名学者冯家升先生最后还是将它译定为“福乐智慧”，而没有译为“福乐知识”。但是在《福乐智慧》的正文中，“bilik”一词基本译为“知识”。“bilik”一词在古代维吾尔诗歌的译文中，译成“智慧”的情况颇多①。

还有一种情况也是非常值得注意的，即在《福乐智慧》中，“知识”(bilik)与“智慧”(ogü oKux)在概念与含意方面虽然有些区别，但是在有些情况下，它们在概念与含意方面的差别又变得微乎其微。例如在“智慧”与“知识”并用的一些场合中，如“男儿有了智慧，受人尊崇，男儿有了

①古代维吾尔诗歌中有这样一行，原文为：“on kuqlüg biliglig uoqan arzilar”，其汉译文为：“具有十力智慧的圣者”，其中的“biliglig”一词译为“智慧”。再如“turkara Odun kongl bilig basutqilioqin”，汉译文为：“常赖心智的帮助”，其中的“bilig”译为“智”。参见耿世民译《古代维吾尔诗歌选》，新疆人民出版社，1982年版，第69、70、83、84页。

知识，可任君王”（300行），“知识是你慈爱的亲人，智慧是你忠贞的朋友”（317行），“知识好比炼丹炉，物质纳于其内，智慧好比王宫，财富集于其中”（310行），“有了智慧才能用人得当，有了知识，才能有所成就”（327行）。这类的例子在《福乐智慧》中俯拾即是，不胜枚举。从上述例诗中看，在有些场合“知识”与“智慧”在意义上的差别实在不大，几乎近于同义。

但是，在一些情况下，“知识”（bilik）与“智慧”（Ogü Okux）又有着严格的界限，本质的区别。这主要表现在诗文对于“知识”与“智慧”起源问题的阐述上。

智慧是美德之本。那么，智慧又从何而来呢？在哲学领域内，围绕智慧起源问题而展开的争论，自古至今一直未休。对此问题所持的观点，归纳起来不外有两类：一是唯心主义的智慧心灵生成说和神授说；一是唯物主义的智慧源于实践说。

诗人尤素甫认为“智慧非人类学习所能取得，它是真主造人时赋予的天性”（1681行），“知识和才能可以学得，心灵和智慧却是天成”（1825行），“世人靠学习增长知识，心智全靠真主赐予”（1827—1828行）。显而易见，诗人尤素甫对于智慧起源、生成的认识承袭了唯心主义神授说的观点。

既然智慧是真主所赐，真主就不可能把它赐给许多人，而只将它赐予自己的宠儿——哲人智者。在智慧的山巅，只能容下极少数的人，广大的民众是无缘登上智慧之山巅的。

但是，从《福乐智慧》的总体看，在诗人尤素甫心灵的天平上，“知识”的重量显然重于“智慧”。这表现在多方面：例如，作者给诗作起名时，没有用神赐的“智慧”

(Okux)一词，而是选用了“知识”(bilik)一词，这表明在诗人尤素甫的观念中，通往幸福之路的桥不是神赐的“智慧”，而是后天所学的“知识”，《福乐智慧》中对于“知识”的论述，明显多于对于“智慧”的论述，对于“知识”的论述生动、清晰、具体，而对于“智慧”的论述则较为抽象、含混。在论及到“智慧”与“知识”的关系时，诗人毫不隐讳自己更注重“知识”的观点，他说“没有知识，智慧也无用”(1968行)，他认为神授的“智慧”只是使人在学习、掌握“知识”中具有优于他人的得天独厚的条件。但是，有智慧的人若不努力、不刻苦地去学习知识，天资——智慧也发挥不了作用。也就是说，智慧的价值只有通过知识才能得以体现。显而易见，诗人尤素甫在《福乐智慧》中所提出的“智慧是美德之本”，“具有知识是美德”的两个命题中，“知识是美德”实为《福乐智慧》伦理观的核心。

知识，就一般含义来说，它是人类认识自然、认识社会的手段。《福乐智慧》中所说的知识，既包括天文、地理、数学、几何、语言、文学、历史等自然与社会科学的知识，也包括人际交往、治理国家的知识。诗人尤素甫认为这些知识并非人先天而有，是后天学成的。他在《福乐智慧》中这样写道：“人生而无知，学而知之”(1680行)，“人生而无知，是后学而成”(4021行)，并说“刚出生的人，没有知识，人类靠学习而成为上品”(1680行)。正是基于这样的认识论，诗人尤素甫对教育十分重视，他主张要从小教授儿童知识，孩子长大才能具备美德。诗人已认识到实践、环境以及教育对于知识的形成与积累所起到的决定性作用。尤素甫的认识论闪耀着朴素的唯物辩证法的光辉，是诗人对于先

验理式论的突破，亦是诗人进步启蒙思想的一种表现。

诗人尤素甫的认识论还有一个显著的特点，即他不仅仅把知识看作是认识自然、认识社会的一种手段，而且把知识看作是判断人的社会价值、处理人际关系的一种手段。也就是说，知 识 不 仅 是认识手段，而且是价值手段。

尤素甫认为："人与人之间存在着巨大的距离，这距离就在于有没有知识"（201行）。有知识的人能识别善与恶，有知识的人从善而行，有知识的人具有美德。他说"一切善事全得益于知识，有了知识，好比找到了上天的阶梯"（208行），"世上没有什么东西比知识更为珍贵，一个人若是没有知识，将是奇耻"（206行）。在诗人尤素甫看来，没有知识就没有美德，"无知者言谈行事，无礼而粗俗"（579行）。由此，他得出结论：一个人有无知识，不仅决定他行为的善恶，而且决定着他的社会地位与价值。他在作品中写道："荣誉和地位属于有知识的人"（264行），"人的高贵全在于知识"（209行），"智慧"使人高升，知识使人高大，借此二者，世人方能非同凡响"（289行），"人类的价值就在于知识与智慧"（《福乐智慧》第六章的标题）。

诗人尤素甫在《福乐智慧》中有关知识的论述颇有见地，受到我国哲学界的关注。一位著名哲学家对于尤素甫的知识观给予了高度的评价，他说："《福乐智慧》这部著作十分重视知识，但它并没有停留在把知识仅仅当作人认识自然的结果这一点上，而是把它当作一种手段，既是人认识自然的一种手段，同时又是处理人与人之间关系的一种手段。用现在哲学语言来说就是：知识既是一种认识手段，又是一种价值手段，知识成了认识手段和价值手段的结合点。在11世纪已

经有这样深刻的认识，应当讲是十分难能可贵的”①。

在唯心主义的哲学观中，知识被看作是人生的目的，他们认为“人的最高目的，是与苏格拉底共同生活，专心于知识”②。他们从纯认识的理性论的观点出发去看待知识，把知识作为一种贵族阶级的一种精神享受。而诗人尤素甫却特别注重知识的功利主义作用，他反对把知识束之高阁，而主张将知识与改善民生，治国治世联系起来。他说：“倘若你已经把知识学成，付出了心血就该使用”（3220行），“求得了学问方成圣哲，要用学识为世人造福”。他特别强调知识在治理国家中的至高无尚的地位与重要的作用。他说“为了统治世界，就该有智慧。为了治理人民，就该有知识”（224行），“御世者借智慧去统治世界，治人者靠知识去治理庶黎”（218行）。

在诗人尤素甫看来，平民百姓有无知识，只关系着他个人有无美德。而一国之君有无知识，则与国家的福祸休戚相关。君王自已有知识，他才能懂得知识的价值，他才能任人唯贤，才能做到“谁若有智慧，被他召到身旁，谁若有知识，被他奉为上宾，世上的英才都聚集在他周围，聪明博学之士都来为之献身”（416—417行）。而任用贤哲，是实现国泰民安、政治清明的重要保证，君王有知识，他才能辨别善、恶，扬善抑恶，施行仁政；君王有知识，他才会具有公平、正直、清廉、节欲等各种美德；有知识、贤明的君王会把国家和民

①中国社会科学院哲学研究所所长、研究员邢贲思同志1986年8月在喀什召开的全国首届《福乐智惠》学术讨论会上的讲话。

②第•博雅（T•J•deBoer）的《回教哲学史》，台湾商务印书馆1980年版，第110页。

众引上正道，给国家和人民带来福乐。无知无智的昏君会把国家和民众引向罪恶的深渊，祸国殃民。因此。诗人尤素甫在《福乐智慧》中反复强调地指出，智慧与知识不仅仅关系到个人品德的休养，而且关系到国家与民众的前途与命运。知识只有在社会生活中发挥作用，才能显示其价值。

诗人尤素甫是一位崇尚智慧、崇尚知识、崇尚理性的思想家、政治家。他理想中的王国是充满智慧、知识与理性的王国。他公开提出国君要用智慧与知识治国，公开提出智慧与知识是美德之本，他的这种伦理观在维吾尔民族从草原游牧经济向定居的农业经济过渡的11世纪，对于建立有秩序的封建社会具有十分重要的意义。

尤素甫的伦理观具有中国伦理思想的传统特色。中国的伦理思想从一开始形成就与政治、哲学思想紧密结合在一起，并十分重视道德修养问题。“修己”和“治人”，“修身”和“治国”一直是密切联系着的。这是中国的伦理思想与西方伦理思想最大的差异。尤素甫的伦理思想继承了中国伦理思想的传统，注重政治。他不仅把个人道德修养与“治国”、“治人”紧密联系起来，而且还把“治国”、“治人”作为阐述道德修养问题的出发点和回归点，更加突出了伦理观念在治国治民中的重要地位。

但是，尤素甫的伦理观与传统的中国伦理思想又有所区别。他的一些观点带有西方爱智哲学的色彩，尤其受柏拉图的“智慧至上”、“知识至上”、“哲人学者至上”的影响较深。爱智哲学的提倡必然会导致出哲人学者至高无尚、劳动群众卑微鄙俗的错误结论。

强调智慧与知识，提倡理性，是文明、进步的标志，然

而提倡知识至上论却是错误的。我们不能苛求古人，白玉之瑕，瑕不掩瑜。在11世纪，尤素甫倡导的重知识的伦理思想，在那个时代具有进步意义，对后人也有很大的影响。

第二节 幸福与知识

书名有各种各样的，但多数的书名因内容而定，有的书名则犹如画龙点睛，将作品的精华，作者的思想观念高度概括。《福乐智慧》正属于这种。作者尤素甫的伦理观从他给自己诗作的命名中已经充分体现出来了。

如前所述，《福乐智慧》是《Kudatoqubilik》的汉译书名，译名中的“智慧”一词，在原文中为“知识”，从书名中我们便可得知，对于幸福与知识之间关系的探讨与阐述，是尤素甫这部哲理性叙事体诗作的一个十分重要的内容。而对于幸福问题的探讨，是古今伦理学十分关注的问题，也是伦理学的组成部分之一。

幸福观因时代而不同，因阶级而异。为了对《福乐智慧》的幸福观有进一步的了解和认识，有必要对《福乐智慧》中的“福乐”一词的原文“Kudat”的原义进行一番探究。

《福乐智慧》汉译文中频频出现的“幸福”、“福乐”、“福运”、“幸运”之类的词汇，它的原文形式实为一个，即古代维吾尔语中的“Kut”（幸福、福运）一词。由这个基本词汇又派生出许多词义完全相同或基本相同的词汇，例如“Kudat”（幸福、福乐），“Kutluql”（有福的、有福运的）等等，

凡是由"Kut"派生出的词汇，均有"幸福"、"福乐"、"福运"之意①。

《福乐智慧》中的主人公都具有很强的象征意义，"日出"国王象征"正义"，"贤明"大臣象征"智慧"，贤明之父、"月圆"大臣则象征"福乐"。诗文中写道："这月圆代表了欢乐幸福"（355行），月圆大臣自己也曾对国王日出叙说他是幸福的化身（796行）。译文中的"欢乐幸福"与"幸福"在原文中用的一个词，即"Kut"，也就是说，《福乐智慧》中的月圆这一形象，即为"Kut"的化身。

此外，诗文中还屡屡出现"幸运之主啊，莫为幸运而得意，有声望者啊，切莫对幸运轻信"（668行）之类论述"幸运"的诗行，而"幸运"一词在原文中用的也是"Kut"。

"Kut"是一种非常古老的维吾尔语词汇，在维吾尔人民群众中使用得相当广泛。

在古老的维吾尔族情歌中，获得爱情被视为幸福的人，而失恋就是失却了幸福。有一首描写失恋者的情歌中有这样的诗句："寻找逝去的幸福，血泪如大雨滂沱"②。情歌中"幸福"的原文为"Kut"。

"Kut"一词在古代维吾尔文献中也经常出现。早期回鹘文摩尼教赞美诗中有这样的诗句："教祖摩尼及诸先知，我们向你祈求幸福"③，回鹘文佛教祈愿诗中有"愿他们

①参见《突厥语大词典》(现代维吾尔文译本)"Kut"词条的诠释。新疆人民出版社1980年，第一卷，第402页。

②《突厥语大辞典》(现代维吾尔文译本)"Istədi"词条诠释，新疆人民出版社1980年版，第一卷。

③《古代维吾尔诗歌选》，耿世民译，新疆人民出版社1982年版，第59、60、80页。

能获得佛福”① 的句子。无论是摩尼教赞美诗中的“幸福”一词，或是佛教祈愿诗中的“佛福”一词中的“福”字，回鹘文原文均使用“Kut”加以表现。

“Kut”一词在现代维吾尔语中依然在使用着。逢年过节，维吾尔人互相祝贺节日时常说“Bayrimingiz Kutluk bolsun”（祝你节日幸福快乐）。

从上述例子中可以看出，“Kut”一词既在古代文献中使用，又在口语中广泛使用，它从古存续至今，是个极富有生命力的词汇。特别值得一提的是，历经千百年，这个词的词义并未发生任何变异，这表明“幸福”（Kut）这一概念自古已深深根植于维吾尔民众之中。

那么，幸福（Kut）的含义是什么呢？古代维吾尔人民的幸福观究竟包含着什么样的内容呢？这是我们探究《福乐智慧》伦理观所必须要搞清楚的问题。

认真分析《福乐智慧》中“Kut”一词使用的场合以及所表达的意义，认真分析“Kut”一词在民间文学作品及古典文献中使用的场合及其所表达的意义，我们可以得出这样一个结论，即“幸福”（Kut）一词在维吾尔语言中既包含有物质上富有之意，也包含着精神上的欢愉、享受与满足之意。有时，它所包含的内容比较具体，但更多的场合，它所包含的内容又变得较为抽象。可以视它为物质与精神双方均得到欢愉与满足这样一种综合的总体概念。它虽然具有一定的抽象性，但是，这种“幸福”依然是一种实体。

而在有些情况下，“幸福”（Kut）则又表现一种纯抽

①《古代维吾尔诗歌选》，耿世民译，新疆人民出版，1982年，第59、60、80页。

象的概念，其基本含义虽依然不离“幸福”之意，但是，这种纯抽象的概念既不指具体的物质、感官方面的享受，也不指精神上的欢愉与满足，已失去实体感，含蕴着流动性。在这种情况下，“Kut”一词的含义与汉语中的“福运”一词极为相似。古代维吾尔族有这样一则谚语：“anin Kutiugdi”，直译过来是“他的幸福飞走了”，意译则为“他的福运消逝了”。这里的“Kut”，与表现物质与精神方面得到欢愉与满足的实体性的“Kut”不尽相同，它所表现的是一种抽象的、流动着的、无固定驻处的幸福概念。

《福乐智慧》一书所体现的幸福观即包括着上述的两个层面的含义——实体性的幸福观与抽象性的福运观。这两种含义在诗作中是泾渭分明的。

诗作中说“世间有三物：流水、舌头和福运，总是反复无常，流转不停”（669行），“莫为福运而得意，它有来有往”（690行），“获得福运的人啊，要小心谨慎”（776行），这些例诗中的“福运”① 一词，其原文为“Kut”，“Kut”在这里显然表现的是抽象的“福运”之意。

这种抽象的、流动的、永无恒居之处的福运观，在诗人尤素甫的幸福观中占据着十分重要的地位。这从他在《福乐智慧》中对于“幸福、欢乐”的化身——月圆大臣的形象塑造中便可以清楚地看出。诗人在月圆大臣尚未登场之前便向读者介绍说：“这月圆象征着幸福欢乐”（Kut）。月圆大臣向日出国王介绍自己的秉性时以圆球打比喻说“我和圆球一

①上述例诗中的“福运”，在郝关中、刘宾、张宏超的《福乐智慧》汉译本中为“幸运”，为说明该书的幸福观，我在引文中将“幸运”改为“福运”，我以为这似更切合原意，特以说明。

样，行止不定。圆球在地面上如何滚动，幸福也像它变幻无踪”（661—662行），他之所以取名叫月圆，原因也与他的秉性有关，诗作通过月圆大臣之口说：“我的秉性和月亮相似，有时出现，有时消失”（735行），“月亮的宫室是巨蟹，常常移动，宫室在变迁，自己也变化莫测。月亮进入宫室，顿即离开，匆忙迁出，导致宫室残破。你瞧，我的秉性也和它一样，有时我在低处，有时又处在高座。我来了又走了，浪迹天下，居无定所”（744—747行）。月亮有盈有亏。圆月之时，幸福降于你身；月亏之时，幸福又别你而去。月亮不可能永远圆，幸福亦不可能在一人身上永驻，在一个国家的大地上永驻。福中孕育着祸，乐中孕育着苦。幸福的象征——月圆大臣实现了自己的全部愿望，不仅自己享有高官厚禄，而且辅佐日出国王施政，使国家呈现出政治清明，国富民强的大好局势。他与国家都获得了幸福。但是，圆月会亏损，再幸福的人最后也逃脱不了年老病痛的折磨。月圆大臣受尽病痛的折磨，怀着对于生活的依恋，怏怏离开了人世。诗人尤素甫以《福乐智慧》中月圆大臣的形象为载体，阐述了他的幸福观——世上没有永恒的幸福。

在古代维吾尔人的幸福观中，抽象的“福运”与实体性的“幸福”在所指上是有所区别的。但是，由于它们的原文实为一个词——Kut，所表达的意义又十分相近，因此“福运”与“福乐”二者之间又具有密不可分的内在联系，它们之间的关系究竟如何？是并列，还是从属？这也是探究《福乐智慧》幸福观所必须要搞清楚的一个问题。

作品中对这一问题是有所阐述的。月圆大臣是福运的象征。他说：“我在哪儿，一切美好希望都要缠住我，围着我

奔跑。享乐在我身旁，苦难远走高飞，欢乐在我身旁，忧愁云散烟消”（676—677行），他得出的结论是“福运（Kut）一来，生活充满幸福欢乐（Kudat），诸事如意，日日有佳肴（682行）。从中可以看出诗人尤素甫对于二者之间关系的看法。”在诗人看来，“Kut”的两种含义——“福运”与“福乐”不是并列、等同的关系，而是从属的关系，即“福乐”从属于“福运”。这是古代维吾尔人幸福观的又一个明显特点。

值得一提的是，《福乐智慧》中的“福运”、“幸福”、“福乐”的概念，在绝大多数情况下是使用“Kut”、“Kudat”加以表达的，但是在少数情况下，也有使用“dəwlət”一词加以表达的。在古代维吾尔语中，“Kut”与“dəwlət”具有同义。

人们自古就向往幸福。但是，如何才能获得幸福呢？不同的伦理观有不同的解释。古代维吾尔人则认为幸福与具有美德的人结缘。《福乐智慧》中“幸福”的化身——月圆大臣对日出国王说，福运犹如旷野里无羁的羚羊，谁想捕获它，并非易事。但是，若以美德——正直、清廉、端庄、善良、洁身自好去束缚它，它便难以逃逸。美德是束缚福运的缰绳，具有美德的人，才能获得福运，得到幸福。

如第一节所述，美德离不开知识，有知识的人才有美德。因此，获得知识，方能获得幸福。这种伦理思想自古就根植于维吾尔民众之中。在古代维吾尔人民群众中曾流传着这样一首民歌：

要学习知识，我的主人！
让知识成为你的伴侣；
有知识的人，

终有一天会获得幸福。①

还有一则古老的维吾尔族谚语“幸福的标志是知识”（Kut bəlgusi bilik）②。

这表明，古代维吾尔民众一直是把幸福与知识紧密联系在一起的。

诗人尤素甫继承和发扬了古代维吾尔人的幸福观。他给自己的诗作取名为《Kudutqu bilin》，直译过来即为《幸福知识》（现译文为《福乐智慧》），从诗作的命名可以看出，诗人是把幸福与知识紧密结合于一体的。诗人在诗作正文开始的章节便开宗明义地写道：“我把书名叫作《幸福知识》，愿它为读者引路，导向幸福”（350行）。在诗文中，他也论述了知识与幸福的关系，他说：“获得知识，就会获得幸福”（1814行），“幸福与智者相配”，“幸福与智者为伴”（1707行、1778行），“运用智慧与知识，就会获得幸福”（2626行）。

有知识的人，行为正直，“人若正直，就会幸福”（2759行）。他还说，“正直的人到哪里，那里就会有幸福（2789行）。

在尤素甫看来，物质上的富有未必幸福，他认为精神财富的占有者——哲人学者才是幸福的人。幸福是与哲人学者为伴的，因为他们有知识。尤素甫还认为，随着知识的传播，获得知识的人越来越多，幸福的人也就会越来越多。诗人之所以对哲人学者倍加推崇，重要的原因之一是“学者哲人会

---

①《古代维吾尔诗歌选》，耿世民译，新疆人民出版社，1982年版，第41页。

②《突厥语大辞典》（现代维吾尔文译本）第一卷，“bəlgu”（标志）条目诠释，新疆人民出版社，1980年版，第557页。

给人们带来幸福”（5551行）。

诗人在《福乐智慧》中阐述了他的幸福观。在尤素甫的幸福观中，知识、美德占有重要位置。他的伦理观概括地说，即是“美德源于智慧与知识；具有智慧与知识的人才有美德；有美德的人才可能获得幸福”。可以归纳为下列公式：

智慧、知识←—（源于）美德←—（源于）幸福

有知识的人＝有美德的人＝幸福的人

诗人尤素甫在《福乐智慧》一书中占用大量篇幅论述了知识、美德与幸福的问题。他论及到个人的道德修养及修身之道，然而，他论述这些问题的主旨却不在这里。他所论述与阐发的是治国之道。他认为，一个国家若是举国上下都重视知识，尊重哲人学者，那么此国的世风就会蒸蒸日上。一国之君若是一位有智慧有知识的人，他就会思才若渴，任人唯贤。治人者品德高尚，治国必有方，就会国富民强，社会充满福乐。尤素甫在论述幸福问题之时，他所论及的不仅仅是个人的福祸安危，他所倾心关注的是国家和民众的幸福。

第六章 善 行

——《福乐智慧》伦理观探究之二

在诗人尤素甫的伦理观中，“幸福”不是永恒的观念。它不可能在一个人身上永驻，它也不可能在一个国家永驻。“幸福”犹如满月，满月是短暂的，月亮终究会走向亏损，幸福也就会离人而去。

但是，在尤素甫的伦理观中也有永恒不变的东西，那就是“善”。他说“高位和王权都会对你反目，只有善行不会将你背弃”（5089行），“人世匆匆，善却永存。善德会留下不灭的足迹”（5924行），“善德不老，永葆青春”（1636行），“谁若行为善良，他虽死犹生；谁若作恶多端，他虽活着却犹如死去”（5923行）。“善”是伦理学重要的探究对象，它也是《福乐智慧》重点阐述的问题之一。

《福乐智慧》汉译文中的“善”、“善德”、“善行”、“善良”等词汇，在其原文中用的是一个词，即“Ədgü”。而“行善”、“积善”、“善事”、“善举”、“行善者”等词汇也均由“Ədgü”一词派生出来的。

“Ədgü”这个词汇在古代维吾尔人民群众是一个使用得十分广泛的古老词汇。早期回鹘文摩尼教赞美诗中，把“善神”写作“Təngrimiz Ədgü”①（即善之腾格里），“善

①《古代维吾尔族诗歌选》，耿世民译，新疆人民出版社，1982年版，第50页。

神”的“善”字用的就是“Ədgü”。回鹘文的佛赞中有篇是赞十种善行的篇章，“十种善行”（on Ədgü）①中的“善行”以“Ədgü”表达。此外，佛赞中还有“善良的信徒”（Ədgü dintar）②一语，其中的“善良的”用的亦是“Ədgü”。从中可以看出，古代维吾尔语中的“Ədgü”一词，其词义及其内涵与汉语的“善”是相同的。

在《福乐智慧》中，美与善是相同的。诗人尤素甫认为，具有美德的人才会善良，善与美是不可分的。在他的伦理观念中，美德源于智慧与知识，善亦源于智慧与知识。他在诗文中这样写道：“一切善行均来自智慧”（1841行），“一切善事全都得益于知识”（208行）。知识既是美存在的前提，亦是善存在的前提。

诗人尤素甫之所以如此崇尚智慧与知识，其中一个重要的原因是，他相信人类只有在智慧与知识的明灯照耀下，才能辨别善恶是非之路，才会弃恶扬善。无智慧无知识的人，犹如盲人，分辨不清善恶，往往陷入罪恶之途而不能自拔。也就是说，他们认为一个人能否行善，取决于此人是否具有智慧与知识。

那么，究竟什么是善，善的本质又是什么呢？这是伦理学所要研究的重要问题。善的标准随时代的变化而发生着变化。野蛮人把贵青壮、贱弱老视为天经地义之事，他们把能杀善夺，为氏族和部落扩张领地和草场，为氏族和部落抢掠来财富的人，视为英雄。因此，贵青壮、贱弱老，杀人掠夺便成为那个时代的美德。进入阶级社会以后，不同的阶级有各

①② 《古代维吾尔诗歌选》，耿世民译，新疆人民出版社，1982年版，第68、64页。

自阶级美与善的标准，他们对于美的本质的理解也存在很大的差异。

《福乐智慧》中的主人公——日出、月圆、贤明以及隐士觉醒，由于他们的身份与地位不同，人生观有异，因此，他们对于善的标准、善的本质的看法亦存在着相当大的分歧。在诗作中，围绕着善的标准、善的本质等问题，人物之间展开了一场大辩论。

在这场围绕“善”的问题展开的辩论中，日出国王与贤明大臣为一辩方，隐士觉醒自己为一辩方。辩论的初期，双方观点对立，分歧甚大，唇枪舌剑，各不相让，争论得十分激烈。但是，随着辩论的展开，双方的观点开始互相影响，互相渗透，辩论的气势逐渐减弱。辩论的结果，双方都有互被征服之处。

这场辩论在《福乐智慧》中占有举足轻重的地位。有关这场辩论的诗行占到全作的一半还多。透过这场辩论，我们可以清晰地看到11世纪维吾尔人对善的理解和认识，他们对于善的本质的思考与探求。这场辩论是伦理之争，但是具有很强的社会政治色彩。这场辩论强化了《福乐智慧》的戏剧性与哲理性，突出了人物的个性，使作品的思想性与艺术性也大为加强，使这部诗作更加增辉。

第一节　积极造福于民，还是离群索居，苦修来世之善功
——两种观点的对峙

一天，月圆大臣向日出国王提出这样一个问题：“何为

善，何为善的秉性”？日出国王做了如下的回答：“若问善的秉性，它不顾自己，专利于他人。它为所有人行善，却从不居功、要别人感恩。它不求利己，只为他人造福，造福于他人，而不求回赠”（856—858行）。按现代的语言来说，日出国王认为善的秉性即是只讲奉献，不求索取。

日出国王从贤明大臣处得知，贤明的族兄隐士觉醒知识渊博，才华出众。国王有意请他出山，让他辅佐自己执政。于是，他给觉醒写了一封信，劝他出山从政，让贤明大臣携信去请。日出国王在给隐士觉醒的信中写道：你若要行善功就应该“要让庶民得益，分担他们的苦难”（3237行），“要扶持、援助穷苦的人们”（3240行）。他批评觉醒隐居山林，他说“除礼拜、封斋，你什么事也不管。做礼拜、封斋只对你个人有益，祈求私利即是薄情寡义”（3242—3243行），“谋求私利者怎算得是人?真正的人应该造福于他人”（3931行），“能使黎民获益，才是好人”（3271行）。

如果说，日出国王在回答月圆大臣的提问中，阐述了他对于善的本质的理解——造福于他人，那么，他在给觉醒的信中则进一步阐述了他对善的本质的认识，即他所提倡的造福于他人，首先指的就是要造福于黎民。他认为，向遭受苦难的贫民百姓伸出援助之手，使他们获益，这是最大的善。

日出国王指出，心中没有国家与民众利益的人，尽管他对于宗教十分虔诚，专心专意为个人来世的幸福祈祷、苦修，为来世积善功。但是，实质上，这种行为算不得善行、积善，而是一种旨在谋取私利的举动。日出国王认为，只有心怀民众、无私奉献的人，他的行为才真正称得上是善行。

在奉伊斯兰教为国教、宗教昌盛、宗教思想根深蒂固的略

拉汗王朝时代，诗人尤素甫敢于公开抨击宗教行为，把离群索居山林、日夜祈祷、苦修的虔诚信徒视为旨在谋取私利的人，并进行尖锐批评，诗人的这种胆识实在令人钦佩。诗人的这些主张与思想，具有鲜明的启蒙思想的特点。

贤明大臣的观点与日出国王的观点是一致的。他也认为，造福于他人是善行的本质。他曾多次地劝谕日出国王："语言要真诚，心地要公正，要以自己的善行造福于他人"，他对隐士觉醒说，"人活着就应为人民带来好处"(3369行)，"为世人造福——这是人活着的标志"（3370行）。

积极地参与社会生活，把为国为民造福作为生活的目标，并把此作为善的追求。日出国王与贤明大臣的这些观点，即使今天看起来，仍具有积极的进步意义。而维吾尔诗人尤素甫在900多年前就能鲜明地提出这些主张，并提出应以此作为社会道德规范，这是十分难能可贵的，表现了诗人尤素甫广阔的胸怀，高尚的思想境界。

相比之下，隐士觉醒的观点比较消极。诗人尤素甫之所以在《福乐智慧》中塑造觉醒的形象，重要原因之一是力图通过这一形象去表现社会上另一种思潮——看破红尘，弃世厌生，远离纷繁的社会，索居山林潜心于祈祷，苦修来世之善功。

觉醒认为现世"如过眼云烟，一闪即逝"，人生如一阵清风，飘忽而过，人在今世"不过是留宿两天的过客"(3618行）。在他看来，无论是富人或是穷人，无论是皇帝或是乞丐，最终都逃脱不了一死，因此他提出"今世之万物皆为了人生，生之不存，则万物皆空"的论点。

所以他主张与其为无常的今世劳碌，不如为永恒的来世

祈福。为此，他弃绝红尘，索群隐居。他说："人若参与尘世之事，祈祷也修不成来世的善功"(3340行)。他把一切希望与憧憬都寄托于永恒的来世，"趁有生之年，多做祈祷，求得真主的喜欢，别无他愿"（3794—3795行）。

基于他对于现世所持的否定态度，他对造福于民众的善举，他对兴邦治国，毫无兴趣。他自认为，隐居山林"不能给众人带来利益，也不会给人们造成损失"（3352行），"人生不过是留宿两天的过客，只为两天的欢娱，又何必昏昏然去把生活追求"（3618行）。他主张人们应该断念绝欲，看破红尘，苦修祈祷，专心致志去为来世积善积德。

隐士觉醒的观点带有十分浓重的消极遁世的佛教思想的烙印。他轻现世，重来世，寄希望于来世，认为虔诚地祈祷、苦修就是为来世积善。他的观点与日出国王、贤明大臣所持的那种积极向上、对现世、人生充满热情与希望的观点，显然是针锋相对、水火不相容的两种对峙的观点。

第二节　针锋相对，唇枪舌剑

——双方辩论的焦点

贤明大臣手持日出国王的亲笔信函来到觉醒隐居的山林，邀请他出山从政，遭到拒绝。但是，思贤若渴的日出国王仍不死心，他又写了第二封信，让贤明大臣再次持信登门拜访，劝说觉醒出山，又被谢绝。一请遭拒绝，二请复不出，日出国王决定让贤明大臣"三顾茅庐"，请觉醒出山会面。觉

醒这才勉强答应出山，进宫。在宫廷里，觉醒面陈了自己的观点。在这过程中，双方通过信函的往来和面对面的交锋，充分阐述了自己的观点与主张，驳斥了对方的观点。论战的激化把作品的矛盾冲突推向高潮。

双方辩论的焦点集中在如下三个问题上：

一、对待现世的态度。世人对待现世有各种各样的态度。儒家持热衷的态度，道教持超脱的态度，佛教持弃绝的态度，伊斯兰教持肯定的态度，不一而足。

觉醒对待现世基本持否定、弃绝的态度。他认为，现世"只是往昔与未来的站口"（3633行），它变幻无常，一闪即逝；现世是"罪恶之地，黑暗的牢笼"，"妨碍着世人修功行善"（6153行）。因此，他告诫人们，"对无常的尘世何须依依，应将它抛弃"（4739行）。在他看来，只有来世才是永恒的，充满欢乐的。只有弃绝尘世，苦心修行，才能为来世积善积德。

日出国王与贤明大臣的一方，对现世持积极的态度，他们反对觉醒弃绝红尘、绝欲断念的主张，他们认为"今世的幸福并非坏事"（3915行），"不应对生活厌倦，莫要把广阔的世界人为地缩小"（3650行），他们认为弃绝红尘，绝欲断念是十分荒谬之举，如果被推而广之，其后果不堪设想。因为"倘若世上的人都抛弃城乡，含辛茹苦蜂拥到高山之上，那么世界就将毁坏，大地就会荒芜，人祖之子也将断绝"（3652—3653行）。

二、对待欲念的看法。觉醒是个禁欲主义者。他认为食欲、性欲、物欲是罪恶之源，"欲念是最凶恶的敌人"（5319行）。他说，"美味佳肴是口腹的享受，追求口腹享受的

人无异于马牛”（4772行），“尘世的温饱其实是饥饿，享乐和欢愉，其实是受苦”（5317行）。在他看来，性欲对人的危害最大，“情和欲会使男儿失去力量，谁若做了它的俘虏，必然要受难”（6162行）。觉醒认为妻室之欢，抚育儿女之乐均为苦难，他诅咒肉身是可恶的敌人，是使人陷入罪恶的罗网。而物欲亦是诱发人犯罪、使人堕落之因由。因此，他对财富充满了憎恨，他说“今世的财富与信仰不共戴天，享用财富会把信仰摧残”（3539行），“今世的财富并不美妙，谁有了它，秉性会被改变”（3562行）。

日出国王与贤明大臣一方也主张节欲，他们认为，对欲望加以节制有利于政治清明。但是，他们反对觉醒所提倡的禁欲主义主张。他们指出，饭食维系着人的生命，人活着就有食欲，“追求口腹的享受，无可非议；性欲是繁衍人类的需要，“要娶妻室，要生儿女，没有儿女，会受到人们的责备。妻室则是传宗接代的灵丹”，（3372行）如果人们都变成禁欲者的话，人类就将断子绝孙；至于物欲，也并非如觉醒所说是罪恶之源，只要财富来路正当，用的合适，能做到“财富来了，不热衷迷恋，财富去了，不愁眉苦脸”（3446行），那么，财富不仅不会给人们带来坏处，还可成为“通向善行的向导”（3979行）。

是主张禁欲，还是反对禁欲；是违背自然规律、违背人类正当的生理要求，还是顺乎自然、顺乎人性，在这个问题上，辩论的双方存在很大的分歧。

三、获得来世幸福的途径。古往今来，有许多人相信来世的存在。基督教的伊甸园，佛教的西方极乐世界，伊斯兰教的乐园，曾使多少现世的不幸者充满了希望。他们于现世的

痛苦中挣扎着，默默地忍受着，他们相信死后到了来世就会获得解脱，得到永恒的幸福。

日出国王、贤明大臣一方与隐士觉醒一方在对于善行、人生观等重大问题的看法上虽然存在着分歧，但是在相信来世的存在这一点上，他们却是一致的。

但是，通过何种途径才能获得来世的幸福呢？在这一问题上，双方的观点又产生很大的分歧。

觉醒认为，弃绝红尘，隐居山林，通过个人的祈祷苦行，这是获得来世幸福的途径。他说："我已摈弃了人世的希望企冀"（4728行），"倘若我今生不把欲念抛弃，来世不会得好处"（4736行）。他特别强调祈祷、苦修的作用，把它们视作为来世积善的手段。

日出国王、贤明大臣的一方则认为治理好国家，努力造福于民，实现国泰民安，这是最大的善行。他们强调现世行善的重要性，他们相信"善功、善德须从今世带到来世"，因此，于现世所做为民造福的事越多，到了来世所获得的幸福也越多。

这两种观点相悖，一方认为苦修、祈祷是为来世积善德、修善功的唯一手段和途径；而另一方则认为在现世为民造福是为来世积善的最理想的途径。

在双方的辩论中，日出国王与贤明大臣对觉醒的苦修、祈祷积善说进行了批驳，他们说："一味相信祈祷的信徒，找不到使真主满意之路"（3249行），他们还认为，不是所有的祈祷都是有效的，"无知识的祈祷，只是徒劳"（3216行），"无知者徒劳去祈祷，莫如有知者去睡大觉"（3225行），他们还说，"与其为自己祈福，莫如祈求一国之君贤

明，有了贤明的国君，得福的将是众多的庶民”（3267行）。在他们看来，与其热衷于祈祷，莫如积极行善。他们响亮地提出：“行动即是祈祷”（3675行）这样振聋发聩的口号。作者对于脱离现实生活、隐居山林、独善其身，只为个人祈福的宗教行为的反感与不满，在此表现得淋漓尽致。

第三节 双方观点的互相渗透
——辩论的结局

在这场笔舌之战中，双方的观点针锋相对，互不相让，相互指责，论战曾一度十分激烈。但是，纵观全局，可以发现这场辩论相当微妙。作者尤素甫最初曾力图使这场辩论虎虎有生气地进行下去，但是由于他思想深处的犹豫、矛盾，致使他后来已无力驾驭这场辩论，这场辩论也无法按最初的意图进行下去。辩论从中轮后期开始，逻辑性明显地减弱，思维混乱之处也不时出现，辩论的结局亦有些出乎读者所料。

日出国王、贤明大臣初次与隐士觉醒交锋之时，日出、贤明一方的论点鲜明，论据充分，振振有词，气势雄劲。而隐士觉醒一方，只有招架之功，无出击之力，基本上处于守势。在第一轮辩论中，日出、贤明一方显然占据着优势。

贤明带着日出的信，第二次进山拜访觉醒拉开了第二轮辩论的帷幕。双方各摆了自己的观点之后，久居山林、孤陋寡闻的觉醒便开始向贤明大臣打听出山从政应具备哪些知识，还向他详细询问了朝廷宫中的礼仪。给人的感觉是，隐士觉

醒似乎已经被日出、贤明说服，决定放弃隐居的生活，出山为民造福。但是，当贤明向他滔滔不绝地详述了从政之道、治国之策、宫廷礼仪以及如何处理各种纷繁复杂的人事关系之后，觉醒不仅丝毫没有为之动心，相反却更加坚定了自己弃绝红尘的主张。他向贤明也详尽地阐述了他之所以选择弃绝红尘，潜心苦修的理由，历数了现实社会的不公平以及给人们带来的种种烦恼与许多无法解脱的痛苦，并指出任何人都逃脱不了一死，与其热衷于尘世的功名利禄，不如绝欲断念，刻苦修行，追求来世永恒的幸福与欢乐。

觉醒的一番说教，尤其是他所历数的人世间的不平与烦恼，打动了贤明的心，他说："听过你的话，我均已领悟，我别无话说，已对你折服"（4875行）。在这轮辩论中，觉醒陈述了现实生活中存在着的大量令人烦恼与痛苦的事实，以表明自己弃绝尘世之举的正确。他的一番说教打动了贤明，他伺机从守势转入攻势。

贤明是日出国王的得力助手和心腹。贤明观点的转变，必然会影响到日出。日出国王在贤明的影响下，也不再坚持邀请觉醒出山从政了，他对贤明说："你那位兄弟已大彻大悟，我们再也不可能将他召请。我辈已沦为情欲的奴隶，在碌碌无为中虚掷生命"（4908—4909行）。

日出国王第三次派贤明出访觉醒，目的已不再是请他出山从政，而只是想请觉醒来宫廷会晤，面聆他的教诲。"三顾茅芦"之后，觉醒终于答应出山，去会见日出国王。日出国王听觉醒一席谈后，感动之至，热泪盈眶。作品这样描写道："国王听罢此言，哭声呜咽，说觉醒啊，你是人间俊杰"（5397行），"我已迷失了正路，是你给我指出了正

路。觉醒啊，请你为我祈祝，让真主赐予我善德的路途”（5400—5401行）。

从上述情况看，这场辩论似乎是以日出、贤明一方改变初衷，以觉醒一方的胜利而结束的。然而，实际情况并非如此，要比这复杂得多。

日出、贤明一方，从表面上看被觉醒的观点所折服，也说了一些诅咒现世、诅咒今生、应该绝欲断念之类的话语。但是，如俗话所说：“听其言，还要观其行”。三轮辩论结束后，日出国王、贤明大臣不仅没有弃绝红尘，隐居山林，而是一如往昔，照样热衷于尘世的功名，致力造福于民之事业。贤明大臣依然对日出国王侃侃谈论着治国之道，处事之理，并鼓动日出国王重整军队，重建军威。从他的言谈举止丝毫看不出他有弃绝红尘、绝欲断念之意。日出国王也依然终日为国事劳碌，甚至因“国事纷纭，而闭不上双眼”（5499行），一心扑在治理国家的大事上。他们言行的信条也未发生动摇，始终认为造福于他人，实现国泰民安是善行。

从觉醒一方看，经过一番辩论后，他的观点也大有修正。过去，他一贯主张独善其身，对为民造福之类的公共事业毫无兴致。然而，他临终前却观点突变，对贤明大谈起要为他人造福的道理，他说：“人中英杰能急人之难，牺牲宝贵性命而使他人欢悦”（6100行），“施舍金银者算不了慷慨，慷慨者应为众人奉献生命”（6106行）。他还告诫贤明“莫牟取私利，要为民谋利”（6098行），“要求得庶民的欢欣”（6099行）。他临终前的这一席话与他过去所宣扬的观点截然不同，却与日出、贤明的观点完全吻合。此时的觉醒与往昔弃绝红尘的隐士觉醒判若两人，临终前，他不仅没有劝导贤

明放弃尘世去索群隐居、苦修祈祷，相反却劝导贤明在朝廷里尽心尽力去辅佐日出国王，并说这就是真主赐予他积善功修善德、大兴善举的极好机会。过去对人间政事从不过问的觉醒，此时亦一反常谈，对贤明大谈起法制、仁政等治国之道，大有觉醒之势。

这场围绕着"善的标准、善的本质"展开的辩论，以激烈的争论为起始，以双方的观点互相渗透，互相影响为终结。

第四节　辩论的启示

这场在《福乐智慧》中占据着十分重要地位的伦理思想大辩论，实质上是一场关于人生观、世界观的大辩论。这场辩论，如同一把金钥匙，把诗作中主人公的心扉一一开启，使读者能畅通无阻地深入到生活于11世纪的维吾尔民族精萃人物的思想深层，倾听他们的呼唤，了解他们的苦与乐、喜与忧，探索他们内心深处的徬徨与矛盾。人们可以从中窥见11世纪维吾尔社会意识形态内不同哲学观、伦理观、政治观、宗教观之间的矛盾冲突，从而使我们对于伟大的诗人尤素甫本人的哲学思想、他的作品《福乐智慧》产生时代的社会思想特点以及这部诗作所包孕的深刻内涵有进一步的理解和认识。

11世纪是维吾尔社会意识形态领域内空前活跃的时期。从840年回鹘人大规模的西迁起，到《福乐智慧》问世的1069—1070年，在这短短的200年时间内，维吾尔族社会经历了翻天覆地的巨大变化：从草原游牧到农业定居；从分散的部落生

活到统一的喀拉汗王朝的建立，生产的飞速发展，丝绸之路的畅通，手工业与商业的繁荣昌盛，绿洲城邦的兴盛……维吾尔社会经济的繁荣，必然会影响到它的上层建筑；维吾尔社会的巨大变革，必然会引起社会意识领域内的巨大变革。《福乐智慧》问世之时，是维吾尔民族意识形态领域内空前昌盛、活跃的时期。

巨大的变革时代，激发起人们对于美好生活的憧憬。多姿多彩的现实生活，吸引着人们直面生活。生产与生活方式的巨变，也使人们的价值取向发生了变化。被巨大变革时代所激发起的人的积极性、创造活力以及渴望统一的群体意识，与消极遁世、寻求个人解脱的传统宗教意识发生了强烈的冲突。一方是新兴的世俗力量，一方是保守的宗教势力；一方激励人们积极向上，直面人生，热情地参与改造社会的实践；而另一方则对现世感到厌倦、悲观，要人们寄希望于来世。

《福乐智慧》所描写的日出、贤明与隐士觉醒之间的辩论，所揭示出的他们在思想、观念方面存在的矛盾、冲突，实质上是当时维吾尔社会意识形态领域内新、旧两种力量较量与斗争在文学作品中的反映。

尤素甫不仅仅是位伟大的诗人，他也是一位高瞻远瞩的思想家。他敏锐地觉察出这两种力量的较量、斗争，他旗帜鲜明地站在时代的前列，把自己和广大人民群众对于新生活的热情与憧憬倾注于笔端，凝铸在他所塑造的人物形象上。《福乐智慧》中四位主要人物中的三位——日出国王、月圆大臣、贤明大臣，均为热衷于兴邦治国、忠心耿耿为民造福的形象。诗人尤素甫之所以在自己的作品中精心地安排了大

辩论这样一出重头戏，其目的亦是欲让自己所塑造的心爱的人物——日出、贤明，能够通过这场辩论得以充分阐发他们的观点与主张，而日出、贤明的观点与主张，亦是作者尤素甫自己的观点与主张。尽管在《福乐智慧》这部诗作中仍有不少悲观、低沉的音符存在，但是，纵观全作即可以看出，诗人尤素甫在创作《福乐智慧》这部作品时，他是力图将它谱成一首曲调高昂的新兴力量的赞歌，新时代的理想赞歌。

但是，历史留给人们太多的不尽人意之处。11世纪的维吾尔社会，既有欣欣向荣、充满活力、令人鼓舞、令人充满希望与憧憬的一面，同时，它也确确实实存在着令人忧虑、悲观乃至失望的一面。伊斯兰教与佛教之间的宗教战争连绵不断，宫廷内部的纷争与争权夺利的斗争愈演愈烈，宫廷政权不断更迭，刀光血影威胁着民生，上上下下怨声载道。

尤素甫是生活于11世纪的维吾尔诗人，他的伦理思想与人生观不可能超越他所生活的时代。他是个理想主义者，富于热情，热爱生活，充满人道主义精神，对生活充满美好的憧憬与希望，这是尤素甫人生观的主旋律。然而，现实生活却不是一首美好的乐曲，厮杀、流血、残暴、奸诈、虚伪、不平，到处存在。严酷的现实击碎了他美妙的幻想，向他热情似火的心上泼浇着冷水，使他的希望与理想变得渺茫。他作为一名伊斯兰教的信徒，作为一名年近花甲、背驼腰弯、时时受到死亡威胁的老人，有时也难以摆脱宿命论、逃避现实等消极、悲观思想的困惑。这也是完全可以理解的。

当诗人尤素甫感受到时代冲腾的活力、沉浸于理想王国的构筑、对生活充满憧憬之时，他犹如一位充满青春活力、神采奕奕的王子；然而，当他为时弊而忧心忡忡之时，他又成

了一位被重负压弯了腰背、任命运摆布的老人。《福乐智慧》中一些自相矛盾之处的出现，日出、贤明与觉醒双方精彩绝伦的辩论刚刚展开，双方观点陡然的改变以及诗作中所出现的一些逻辑思维上的混乱，这些均是诗人自身思想困惑在作品中的体现，也是时代困惑在作品中的体现。尤素甫的双重性格是时代所铸造的，我们没有理由对于诗人过分苛求。

日出、贤明与觉醒之间的思想大辩论，已经引起国内外《福乐智慧》研究家们的普遍关注。但是，大多数人是从宗教派系之争的角度对其进行探究的。把觉醒的形象视为苏菲教派观点的代表，日出、贤明的形象则代表着正统的逊尼派观点，他们之间的争论视为伊斯兰教派之争在文学作品中的反映。

这种观点是难以苟同的。它不仅偏狭，立论的证据亦不充分。诚然，觉醒这一形象确实是一个较为典型的宗教徒形象。但是，与宗教徒辩论，并非都是辩论宗教的教义。只有将这场辩论置于当时的时代与社会背景中去加以考察研究，才有可能对这场辩论的实质有所认识，对这场辩论的意义和价值有正确的估价。

第七章　人　物　论

《福乐智慧》有四位主人公，他们是日出国王、月圆大臣、月圆之子贤明以及隐士觉醒。在作品中，这些人物有血有肉，有情有欲，有欢乐也有苦恼。他们关注的不是身边的琐事，个人的忧苦，而是诸如国计民生，人生处事之道等重大问题。对于这些问题，他们苦苦求索，每人都有自己独立的见解。他们是思想家、哲学家，他们是11世纪人类的精英。

值得注意的是，这些人物既是栩栩如生、呼之欲出、实实在在的人，同时他们又是被高度抽象化了的观念的象征。也就是说，《福乐智慧》中的人物具有两面性：他们既是活生生的人世间的人，又是人类抽象思维过程中某种观念的化身。这是《福乐智慧》人物形象塑造方面一个突出的特点，别具特色之处。

诗人尤素甫在塑造这四位主人公时是颇具匠心的。他赋予每个人物以一种寓意："日出象征公正法度，月圆代表了欢乐幸福，大臣贤明代表了智慧，提高人的价值，修道士觉醒赋予他以'来世的含义'"(355—357行）。

《福乐智慧》的序言对诗作中人物形象塑造的这种独特之处也均有阐述与评论。散文序中这样写道："这部巨著建立在四块伟大而珍贵的基石之上。它们一为'正义'，一为'幸运'；一是'智慧'，一是'知足'。作者为他们各取了

一个突厥语名字。‘正义’取名为‘日出’，让他当了国王；‘幸运’取名为‘月圆’，让他当了大臣；‘智慧’取名为‘贤明’，做了大臣的儿子；‘知足’取名为‘觉醒’，做了大臣的宗亲。他们以问答的方式进行了辩论。”诗文序中则这样写道：

此书包涵的内容，
四样珍品构成其基础；

一是“正义”，以诚为本，
一是“幸运”，意味幸福；

一是“智慧”，价值崇高，
一是“知足”，伴随着欢愉。

作者为他们各取了称号，
书中全用了此类名字。

“正义”取名为“日出国王”，
让他高踞于帝王的位置。

“幸运”被赋予“月圆”之名，
让他当大臣，做汗的辅弼。

“智慧”的名字叫做“贤明”，
他是大臣心爱的儿子。

“知足”得了“觉醒”的名号，
他是大臣的嫡系亲属。

华章的精义全在此四者，
以他们为主线编撰成书。

古代序言的作者对于《福乐智慧》中四位主人公及其所象征的四种观念有着清晰而深刻的认识，对于它们在作品中地位之重要，也有精辟的论述。他们认为诗作中四位人物所蕴含的四种观念，是支撑这部巨著的“四块伟大而珍贵的基石”，是构成这部不朽之作内容的基础。因此，对于作品中四位主人公的形象进行逐一地剖析，会有助于我们对作品的深入理解。

第一节 日出国王——正义的象征

在《福乐智慧》的四位主人公之中，日出国王是唯一贯穿于作品始末的一位人物。他如同一条主线，把其他人物联系起来，把作品中所有的情节串联起来。

他在作品中占据着中心的位置，他是一国之君，其他人物的活动均围绕着他展开。他们聆听日出国王陈述自己的观点与主张，他们回答日出国王所提出的各种问题。

日出国王是诗人尤素甫缔造的理想王国中的一位理想君王。在诗人的笔下，日出国王是一位身材中等、相貌英俊的

美髯公。他具有智慧与知识，性格儒雅；他神采奕奕，精明能干。凡是拜谒过他的人，都为之折服、倾倒。

日出国王在《福乐智慧》中是“公正法度”的象征。诗人尤素甫在正文开始的序篇(11章)中曾这样介绍日出这位人物，日出自己也对别人讲：“我代表了正义和礼法”(800行)。

诗人尤素甫认为，制定良法、执法公平、主持正义、品德正直，这是明君必备的条件。这样的明君执政，国家才会长治久安，民众才能安居乐业。

诗人尤素甫十分强调法制在治理国家中的重要作用。法是衡量是非、判断善恶的依据，法是保护人民、制裁坏人的手段。一个国家有了法，就会秩序井然。但是，他又提出，法分为良法与酷法两类。国君残暴，制定酷法，施行暴政，祸国殃民；国君仁慈，制定良法，国运昌盛，社稷稳固。《福乐智慧》中这样写道：

暴政似火，能焚毁一切，
良法似水，使万物滋生。

明主啊，你若要国祚长久，
须推行良法，保护黎民。

良法使国运昌盛，人民兴旺，
暴政使国祚衰微，天下不定。

国君若心地公平，推行良法，
社稷永固，传之永恒。

(2032—2036行)

良法系保护人民、惩治坏人之法。日出国王对月圆大臣谈论自己的美质与秉性时说："你瞧我手中拿着大刀，它是我裁断百事的武器。我用此利刀来裁定诉讼，决不让诉告者耽延时日。你瞧我右边放着糖块，若有人受欺凌来寻求正义，他将会口含蜜糖满意而归，让他舒展愁眉，欢天喜地。你瞧我左边放着毒药，谁若是肆行暴虐，蔑视正义，我将对他绳之以法，要他愁眉苦脸，像喝了毒汁。"(810—815行)在这里，日出国王以利刃之刀比喻"法"，他用刀作为裁定百事的武器，就是说他决心以法断事治国。接着，他又以糖块、毒药作比喻，进而论述了他执法的准则：保护无辜的庶黎，严惩作恶多端的歹徒。而这正是良法的标志。

有了良法固然重要，然而，若不执法，良法则徒有虚名，发挥不了任何作用。因此，制定良法的君王能否主持正义、公正执法，就具有至关重要的意义。诗人尤素甫正是认识到这一点，他才特别指出日出是正义的象征。正义指的是什么?它首先指的就是执法公平。日出国王在言谈话语之中，对公平执法非常强调，他说："我审理百事，以正义为本，无论你是伯克，还是奴隶"（890行）。他还说："无论是我儿子，还是亲友，无论是异乡人，还是过客，在法度上对他们一视同仁，对他们的裁决毫无二致。须知正义乃社稷之基石，君王正直，才能生存下去。有一位智者曾讲到这点，谁要听智者的话，诸事顺利。社稷的基础建于正义之上，正义之道乃社稷的根柢。君主对人民执法公平，定会实现愿望，万事如意"（817—822行）。

在诗人尤素甫看来，国君能否主持正义，能否公平执法，这不是国君个人品德之事，而关系到国家的兴衰。他说"哪位

国君执法公正，国家将昌盛，福星照临”（2017行）；而哪位国君施暴政酷法，“国家将毁坏殆尽”（2024行）。

“正义”的另外一个涵义是指正直。月圆大臣曾问日出国王什么叫正直，日出国王认为，正直是口心一致，表里如一；正直是真挚为人，坦荡处事；正直包涵着人性之意。君王正道直行、秉公行事、爱护黎庶、富于人性，上行下效，正理平治，政治必然会清明。

正是基于这种认识，诗人尤素甫才给国王取名为“日出”。“日出”的名字包含着两层寓意：君王的良法犹如太阳一样，其光芒“普照万民不分彼此”，“旭日之所临，无论优劣，它光芒普照，巨细无遗”（831行）；君王公平，正直的品德犹如太阳一样充盈，永无缺损。日出的形象正如他的名字所蕴含的寓意，是法度与公正的象征。

诗人尤素甫对于法制的重视，对于君王公平执法重要意义的强调，表现出他的以法治国的施政主张。他的这些主张与古代中原法家的一些主张有些相似之处。例如战国时期法家代表人物慎到(约公元前395—约公元前315)就曾强调治国要以法为最高准则，把君主的权势看作是执行法治的力量。他还提出断事要以法为据，执法要公正，他提倡“官不私亲，法不遗爱，上下无事，唯法所在”（《君臣》）。维吾尔诗人尤素甫通过日出国王形象的塑造所要告诉人们的，也不外乎是这样三点：以法治国，国君是制法与执法的关键人物，国君执法要公正，无论亲疏都要一视同仁。诗人尤素甫的这些主张与中原法家代表人物慎到的主张十分相近。

这种相近也并非是偶然的巧合。慎到等中原法家学派的法治理论，对于加速中原春秋战国时代的封建化进程，对于

秦始皇统一中国、建立中央集权专制的封建国家起了重大的作用。法家思想的兴起与封建社会的兴起几乎是同步的，法家思想与封建土地关系的产生与发展紧密相联系。维吾尔族诗人尤素甫生活的时代，从某种意义上说，与慎到生活的时代有些相似之处。那时，维吾尔民族刚刚完成了从草原游牧生活向农耕生活的过渡，从部落散居到创建起统一的喀拉汗封建王朝，牧主与牧民的阶级关系，转化为地主与农民的阶级关系，封建土地关系处于形成之中。生产力的发展，阶级关系的转变，封建土地关系的形成与发展，迫切要求加速封建化的进程，要求加强中央集权。诗人尤素甫的法制主张正是在这样的时代背景下出台的，他力图用法的力量，把喀拉汗王朝这辆庞大的马车拉入正轨，使之在封建化之路上遁序速进。法制的主张符合新兴地主阶级的利益，公正执法也符合人民群众的愿望。《福乐智慧》中日出的形象，以及这一形象所象征的法制与正义的观念，是维吾尔民族西迁后进入一个新的历史时代——农业封建王朝时代的产物。

有一点是须指出的，诗人尤素甫的法制主张虽然与中原法家学派的一些主张十分相近，但是，11世纪维吾尔民族所生活的历史文化背景与公元前中原汉族人民生活的历史文化背景毕竟是不同的。因此，维吾尔诗人尤素甫的法制主张与中原法家学派的主张也不可能全然相同。尤素甫十分强调要保护黎民百姓的利益，他认为是否维护黎民百姓的利益，这是区别良法与苛法的重要标准。此外，他的法制主张带有比较鲜明的儒家德政色彩，他强调以法治国的重要性，但是也不忽视以德治国的重要作用，他把法治与德治结合于一体，他的法制主张是一种带有儒家思想特点的法制主张。

诗人尤素甫认为，君王有德，他才能施行德政；君王仁慈，他才可能体恤百姓，推行良法。在诗人尤素甫的心目中，日出国王应该是美的化身，他有美的外表、美的心灵、美的情操，具有各种美德。他主持正义，行为正直；他仁慈为怀，爱护百姓；他知耻知礼，性格温良谦恭；他以德报怨，主张宽容忍耐；他为人和蔼，语言真诚。他认为一个"真正的人应该造福于他人"（3931行），他"要让庶民得益，分担其苦难"（3237行），他的信条是"能使黎民获益，才是好人"（3271行）。他勤于国事，以自己的善行造福于国，造福于民。

诗人尤素甫极力要把他理想中的东方福乐君王——日出，塑造成为一个知识渊博、道德修养极高，具有大家风范的儒雅之士。他认为国家和人民需要这样的国君，只有这样的国君才能治理好国家，实现国泰民安。

诗人尤素甫生活的11世纪是维吾尔社会大动荡、大变革的时代。在那个时代，新与旧交替，新的观念在形成，旧的观念依然存在。尤素甫作为那个时代的伟大思想家，高瞻远瞩，具有远见卓识，为新时代呐喊，为新时代高歌。但是，他是从维吾尔文化土壤中成长起来的人，他倡导新观念，讴歌新伦理新道德，而又不可能完全摆脱旧观念、旧伦理道德的影响。这种影响在日出国王的形象塑造方面就有所体现。比如，诗人在论述君王应具有慷慨大度的品格时，曾引用一位昔日突厥将领之言："要慷慨大度，馈人以衣食，财物匮乏要到战场上找寻。无畏的勇士不缺钱财，凶猛的白鹰不缺食品。男儿若有了刀斧、勇气，毋须怕财产不够使用。圣明的君子从何处谋求财富？哪儿有兵马，哪儿就有金银"（2053—

2056行）。这种劝告，明显是煽动君王凭借武力弱肉强食，去肆意进行野蛮的抢劫活动，以掳夺的手段来积累国家的财富，掳掠后再将战利品慷慨地分赏给众人。这种劫掠财物，积累财富的方式，在古代游牧民族中是司空见惯，天经地义之举。在那个时代，谁掠夺得多，谁对部落、部族的贡献就大，大家和社会就尊敬他。在他们的伦理观念中，劫掠别人的财富是荣誉的事情。维吾尔民族在古代曾长期过着草原游牧生活，直到公元9世纪迁居西域后才从事农耕。在短短200年时间内，人们的观念不可能完全彻底地改变，诗人尤素甫心目中的君王也不可能与传统思想观念一刀两断，藕断丝连的现象是自然的。

从日出国王形象的塑造中，我们可以看出：诗人尤素甫理想中的君王既应该像中原的封建帝王一样威严、儒雅，又应像希腊的哲学家一样善于思辨，同时还兼有往昔驰骋于漠北沙场的回鹘汗王一样慓悍有力。日出国王的形象具有比较鲜明的时代特色，比较典型地反映了诗人尤素甫的社会政治思想以及他的多元伦理观。

第二节　月圆大臣——幸福的象征

月圆是一个值得深入探讨、研究的人物形象，因为这个人物包孕的寓意既深刻，又复杂。关于创作这个人物的意图，作者是这样说的：“我要讲大臣月圆，因为他，幸福的日子光辉熠熠”（354行），“日出象征着公正法度，月圆

代表了欢乐幸福”（355行）。在正文中，月圆向日出国王作自我介绍时亦说，“我即是幸福”（664行），“我在哪儿，一切美好的希望都要缠住我，围着我奔跑。享受在我身旁，苦难远走高飞，欢乐在我身旁，忧愁云散烟消”（677行）。

他与日出国王是最早出现于作品中的两个人物。日出国王日理万机，十分辛劳，欲求得一位助手辅佐他料理国事。月圆得此信息，由于他久慕日出国王睿智、贤明之美名，便从远道赶赴都城，毛遂自荐，愿为日出国王效劳。经由考赛米和宫廷侍臣的引荐，月圆被召见入宫。他容貌姣好，聪明颖慧，举止端庄文雅，深得日出国王垂青，并被委以大臣之重任。从此福运降临到他头上，福乐与之相随。他忠心耿耿辅弼日出国王料理国事，他把福运带给国家和民众，国运日渐昌盛，人民安居乐业。

他的名字月圆与他所象征的福运、幸福之间有着怎样的联系呢？他自己曾这样解释道：“幸福来临时，你声名卓著，好似新月日盈，光照寰宁。须知福运无常，莫对它倾心，它好似满月，会亏损而消逝”（740行）。他还告诉日出国王，在星座中唯有月亮的宫室游移不定，居无恒处。幸福与月亮一样，往返无常，居无常处，浪迹天下。这两层含义均以月亮比喻幸福的非永恒性。为了说明幸福的这一特性，诗人尤素甫还打了多种比喻，他说：“福运如同一个圆球，滚来滚去，变化无踪”（662行），“它如同流水，流转不停”（669行），“它犹如一只灵活、敏捷的羚羊，稍纵即逝”（712行）。那么，福运与什么样的人结缘呢？诗人尤素甫指出，“洁身自好，循正道而行，幸福的缰绳将握在你手中”（727行）。也就是说，人若具备美德，坚持善行，便可使幸福长

驻，不使它从身边消失。

所谓“使幸福长驻”并不等于说可以使幸福永驻。诗人尤素甫认为，世上没有永驻的幸福，因为幸福的特质便是非永恒性。月圆走向亏损，获得幸福的人，最终也会失去幸福。因为人总不免一死，人死福亦便逝去。月圆的形象以及所包涵的观念反映出古代维吾尔人的幸福观。

诗人尤素甫在《福乐智慧》中塑造月圆的形象，其主旨不仅仅在于论述幸福问题，还有更为深刻的涵意，即诗人尤素甫力图通过月圆之口达到进谏统治者的目的。月圆向日出国王陈述幸福无常的秉性，旨在使日出国王清醒地认识到，欲想幸福长驻，就要德美行善，月圆临终前留给日出国王的遗言，再一次阐述幸福变化无常，往来无踪的特色，劝告日出国王莫要沉迷于福乐，沉迷于物质享受，这一切都是相对的、短暂即逝的，唯有美德与善行永葆青春，永垂不朽。诗人尤素甫之所以安排月圆之死，一个重要的目的就是想以此打动日出国王之心，使日出从幸福的象征——月圆之死这一活生生的事实启迪下彻底感悟，让他确信世上没有永恒的幸福，与其积攒财富、沉迷于无常的、短暂的享乐，不如多多行善，为民造福，留下美名。诗人尤素甫用心之良苦可从中窥见一斑。

特别值得一提的是，在《福乐智慧》中的四位主人公中，月圆的形象最富于辩证唯物主义思想。辩证法认为事物都处在运动和变化之中，是互相联系、互相影响的。各种事物都处于连续不断的变化和消亡之中，在这个过程中，任何事物都不是永恒的，而是在不断变化并且最终要为新事物所替代。

月圆在论述自己所代表的幸福的秉性时说：“变化无常并非我的缺点，我只喜欢追求新鲜。有了新东西，旧物有何

用？有了好东西，劣品有谁看？”（686—688行）。年富力强、充满活力、追求新鲜生活的月圆在实现了自己的全部愿望以后，如同圆月必定要走向亏损一样，逐渐年迈体衰，患了重病，生命危在旦夕。临终前，他对日出国王说：“上升的事物，终会降落，人有一生，复有一死。有上必有下，有高必有低，有乐必有忧，有甜必有苦”（1086—1087行）。说完，月圆离开了人世。月圆以自己的生命旅程证实了自己的观点，不仅幸福不是永恒的，世界万物都不是永恒的，都处于运动和变化之中，从新生走向消亡。正如他自己所说：“灯光有灭时，行人有停时，高升者下降，下降者上升。世上万物都求圆满，圆满的事物，也要走向亏损”（1049行）。月圆死后，作者感叹道：“无论贤愚都有一死，无论尊卑都要化为黄土”（1540行），“有生必有死，毫不足奇，生者也终会被黄土掩体”（1545行）。诗人又进一步说：“世界的法则即是如此，顺从和违拗全在你自己”（1547行）。

旧事物消亡了，必将有新事物所取代。月圆去逝了，他的儿子贤明又如一轮新月冉冉升空。他接替了父亲大臣之位，在治理国家方面他比父亲月圆更聪慧睿智，更为精明能干，青出于蓝而胜于蓝。人类社会就是这样在运动和变化中新旧更替，发展着、前进着。这是不以任何神、任何人的意志为转移的客观规律。谁若想违拗阻挡，犹如螳臂挡车，历史前进的车轮依然滚滚向前，遵循着自己的法则前行。可以说，诗人尤素甫的朴素辩证唯物主义思想在月圆这一形象的塑造中得到了充分的体现。

尤素甫的朴素辩证唯物主义思想，在11世纪的维吾尔社会不仅具有进步的作用，而且具有革命的影响。如前所述，

尤素甫生活于维吾尔社会大动荡、大变革的历史转折时期。在这种时刻，诗人尤素甫态度鲜明地亮出他的“世上万物没有一成不变的，旧的事物必将老朽、消亡，充满生气的新事物必将取代旧的老朽事物”的观点，这对于社会的变革无疑是一种赞同与支持。这种观点代表了新兴的地主阶级与市民阶层的利益，起到了为建立新的社会秩序鸣锣开道的作用。

月圆的形象从总体上看是积极的，体现了作者进化的观点。但是，在处理月圆之死的章节里，作者有意无意地给这个人物涂染上一些消极的色彩。主要表现在对于生与死的看法上。当月圆病危、即将迈入死亡之门之际，他对于生与死所持的态度是相当悲观的。他说：“欢乐和生命已离我而走，无情的世界对我掉过脸去。欢乐、希望、天禄，留在我身后，烦恼、忧愁、苦难，向我降莅”（1073—1074行）。他感到自己受到生活的捉弄与欺骗，他说：“我曾倾心于尘世，陶然而乐，它却无情无义，将我厌弃。尘世曾召唤我，将我迷惑，我奉上了赤心，他却逃逸”（1171—1172行）。病危之际，一股悲凉、虚无的情感在月圆心中油然升起，“世上没有比死亡更痛苦的事，一想到死亡，万事无趣”（1139行），“这生命好似一阵清风，悠忽即逝，使我徒然自伤，呻吟悲泣”（1175行）。

月圆临终前这种悲凉的情感与作者的创作心境不无关系。诗人尤素甫写作《福乐智慧》之时已年近花甲，他饱经人间沧桑并感受到死亡迫近的威胁。在描写月圆病危及临终心绪的诗行中，无疑也溶进作者的感受，它在一定程度上反映了作者的心态。

第三节　贤明大臣——智慧的象征

贤明是月圆大臣之子。月圆临终时，贤明尚未成年。月圆将他托付给日出国王，望日出国王能栽培他，使他成为一个有智慧有知识的人。贤明在日出国王的关照下，于宫廷里接受了良好的教育。当贤明长大成人后，日出国王让他继承了父位，担任大臣之职，辅弼自己料理政事。

贤明聪慧过人，才华洋溢，对于治国施政颇有见解，是一位抱负宏伟、知识渊博的伟人。诗人在谈到这个人物的象征意义时说："大臣贤明，他代表了智慧，提高了人的价值"（356行）。贤明这个人物在《福乐智慧》中是智慧的化身，是诗人尤素甫心目中完美的、理想的人的典范。在《福乐智慧》中，贤明的地位虽不及日出高，日出是国君，贤明不过是大臣。然而，贤明在作品中的地位与作用实际上已超过了日出。

贤明在作品中占有重要的地位。描写贤明言行、活动的诗行，在作品正文部分的74个篇章中就占到62个篇章。他一出场就是一位举足轻重的人物，日出国王遇到难解的问题，难办的事情，每每都要向贤明请教。许多治国大策，诸如君王应如何治国治民，如何施政才能达到国富民强，军队如何治理才能增加战斗力，国君、大臣、文官武将以及御前侍臣、使节、吏书等朝廷官吏应由什么样的人来担任等等，均是日出向贤明提问后，贤明才侃侃而谈的。除重大国事之

外，日出国王还向贤明请教有关伦理道德修养方面的一些问题，诸如善与恶的标准，智慧与知识是天赋的，还是后天而学的。贤明能回答日出国王提出的一切问题。日出国王一刻也离不开贤明。作品中这样描写道："国王一起床，即翘盼贤明"（1644行），日出国王厚爱贤明，给予他极高的评价，他对贤明说："你是我希望的唯一支柱"（3054行），"（对于我）你永无所求，我却时时有求于你"（3055行）。他甚至把贤明比喻为太阳，"你好似太阳照亮我的心，我有什么失误，愿你能予匡正"(5616行）。上述情况表明，日出国王与贤明大臣之间的关系已明显超越一般的君臣关系。在日出国王与贤明大臣的对话中，不是大臣聆听国君的指教，相反却是国君聆听大臣的指教。日出国王是提问者，贤明对日出提出的每个问题都能详尽地回答。贤明对话量是日出对话量的9倍多（2554双行：281双行）。从中可以看出，贤明是日出国王的"智囊"，是日出国王思想的"源泉"，是日出国王行动的"指南"。他虽然身份为臣，但是他的智慧、他的治国施政思想均对日出国王起着指导的作用。

这种安排与诗人尤素甫"统治世界需要有智慧，治理人民需要有知识，御世者凭智慧去统治世界，治人者靠知识去治理黎庶"这种主张是一脉相承的。诗人在诗作中曾反复强调这样一点，即君王有无智慧与知识，关系着他能否治理好国家。君王有智慧有知识，政治才能清明，国家才能长治久安。诗人之所以在日出国王身旁安排智慧的象征——贤明大臣这样一个人物，这是具有深刻寓意的：贤明与日出国王长相随，象征着智慧与日出国王长相随。正如日出国王对贤明所说的"谁需要智慧，你就是智慧，谁需要学问，你就是学问"（3062

行）。日出国王所以能把国家治理得井然有序，所以能使国泰民安，很重要的一点是，他事事运用智慧(贤明)，时时不离智慧（贤明）。

《福乐智慧》的主角，从表面上看是日出国王。但是深入到作品的深层结构，人们便会发现，这部诗作的真正主角是贤明大臣。贤明的言论在诗作中数量最多，内容也最为重要。笔者将《福乐智慧》四位主人公的对话量做了一个粗略的统计：

人　物	日出国王	月圆大臣	贤明大臣	隐士觉醒
对话量	720 双行	589 双行	2554双行	1209双行

从以上的统计数字中我们可以清楚地看到，贤明在诗作中的对话量，比日出、月圆、觉醒三个人物对话量的总和还多。通观全作人们不难发现，诗人尤素甫宏伟的治国抱负、施政设想以及他的伦理道德观念，基本上都是通过贤明之口加以阐发、倾诉的。贤明是诗人尤素甫特别钟爱的一个人物，从某种意义上说，贤明是作者的代言人。搞清贤明的思想脉络及政治主张，基本上也就搞清了诗人尤素甫的思想与政治主张。在诗人尤素甫的笔下，贤明的形象不仅高于月圆、觉醒，而且也高于日出国王。这种安排，体现了诗人尊崇智慧与知识的思想。

重智慧、重知识是启蒙思想家历来的主张。当维吾尔社会由草原游牧生活过渡到农业定居生活以后，统治一个庞大的封建农业王朝，要比统治一个游牧汗国困难得多。诗人认为后者凭借武力，而要统治好喀拉汗王朝，欲建立起良好的社会秩序，只有凭借智慧与知识。凝聚着作者这一主张的贤明

形象，具有鲜明的时代特色。

第四节 隐士觉醒 知足与来世的象征

在《福乐智慧》中，隐士觉醒是最后登场的一个人物。在他尚未登场之前，他的宗亲贤明已经向日出国王做了介绍，他说："他（隐士觉醒）博学多才，智慧超群，虔诚机敏，具备一切美德"，"然而他却厌弃人世，看破红尘，隐遁于山林。祷念真主，潜心苦行，用苦修医治罪恶的疾病。他的才能比我高出百倍，他是人上之人，世间的精英"（3145—3150行）。他一登场，就是一位举足轻重的人物。日出国王派大臣贤明携自己的亲笔信邀请他出山从政，遭拒绝。"三顾茅庐"，他才勉强出山与日出国王匆匆见了一面，又回归山林，过隐士生活，直至离开人世。在这一过程中，他自己为一方，与日出国王、贤明大臣为另一方所展开的关于人生价值与人生理想的大辩论，是《福乐智慧》中最精采的章节，给读者留下了至为深刻的印象。

在《福乐智慧》的四位主人公中，觉醒是个最耐人寻味、同时也是最有争议的一位人物。对于他的分析与评价，众说纷纭，不一而衷。其中，大多数中外学者把觉醒视为伊斯兰教苏非派僧侣的典型，而且褒少贬多。

苏非派是伊斯兰教中一个具有神秘主义色彩、唯理性特点的非正统的教派。最早传入维吾尔人中间的伊斯兰教，就是伊斯兰教的苏非教派。觉醒在诗作中是宗教力量的代表，

在他身上也确实具有苏非派僧侣的特点，如守贫、苦行、禁欲，身穿羊毛衣①，欲求与真主靠近等。

然而，对觉醒的形象进入深入地剖析，人们会发现，他的形象虽与苏非派僧侣有相近之处，但是却不典型。他的言行、世界观与伊斯兰教教义相违之处甚多，相反却与佛教教义惊人地相似，他的形象更接近佛教苦行僧的形象。因此，与其说觉醒是苏非派僧侣的典型，莫如说他是佛教苦行僧的典型更为贴切，更为合适。

先从觉醒这个名字说起。觉醒与觉悟同义，这是佛教中惯用的语汇。佛教的创始人释加牟尼有感于人世间生、老、病、死之苦，出家在树林中苦修六载，后静坐默思“四谛”、“十二因缘”之理，最后达到觉悟。在佛教里，所谓觉悟者一般是指那些悟出尘世是无边苦海、现世无常瞬间即逝的道理，从而看破红尘，禁欲弃世，把希望寄托于永恒来世的人们。隐士觉醒的名字本身就带有浓重的佛教色彩。

不仅觉醒的名字带有佛教色彩，觉醒的形象所体现的佛教思想也相当浓厚。他否定现世，觉悟到现世的无常，现世是苦海。他说，“这世界原是一个无底的泥潭，一生有如轻风般一闪即逝，如今我已经觉醒”（3795—3796行）。他悟出这样一个道理：“今生是座牢狱，这儿别无他物，只有愁苦。莫指望在牢狱中会有欢乐，欢乐与安宁之所在，仅在天堂”（5185—5186行），“须知来世方为永生之地，抛弃今生吧，把来世向往，抛弃享乐，去追求永恒的福乐”（5189—5190行）。《福乐智慧》所塑造的觉醒正是这样一位看破红尘、

①对于“苏非”一词有不同的解释。其中一说认为，“非苏”一词是阿拉伯语Sufi的音译。这词在阿拉伯语中的原意为“羊毛”，因该派成员身着粗毛织衣以示简朴，故此得名。

弃绝现世、离群索居、禁欲苦行的大彻大悟者的形象。

佛教的苦行僧之所以弃绝尘世，其原由取决于佛教“四谛”的人生观。所谓“四谛”由苦谛（人生之苦）、集谛（苦的缘由）、灭谛（苦之解脱）、道谛(灭苦之道)组成，这四谛均离不开一个“苦”字。苦谛是佛教人生观的理论基石。“苦”的涵义既包含生理上的痛苦，也包括感情上的痛苦。佛教教义认为，人生的过程就是一个连续产生痛苦的过程，任何一个人也逃脱不了生、老、病、死之苦。人活在世上，会遇到厌烦之苦，别离之苦，不能满足欲求之苦等。一切皆苦，这是佛教对人生价值做出的判断。

剖析一下觉醒的人生观就会发现，他的人生观也离不开一个“苦”字。生、老、病、死之苦每日都在困扰、折磨着他，尤其是对于死亡的恐惧更犹如一块阴云时时笼罩在他的心头。他说：“死神使得我万事皆空，一想起死亡我泪如泉涌。多少不可一世者无一幸存，兵马和武器对他也无用”（4829行）。他认为，无论是皇帝或乞丐，无论是富豪或是贫民，死后都是一抔黄土。想到人最终逃不过死神的利爪，生已引不起他的乐趣。对他来说，现世的一切都是虚幻的，他对现世的名利、财富以及享乐毫无兴致。那些热衷于现世生活，每天忙忙碌碌操劳着的人们，在他眼里不过是些尚未觉醒的昏昧之徒。他感叹地说道：“今生之万物皆为了人生，生之不存，则万物皆空”（4697行）。

觉醒认为除了生、老、病、死之苦外，人活在世上还要忍受许多痛苦的煎熬。红颜美貌令人心悦，但要为之付出代价；生儿育女，饱受辛劳，儿女不孝，父母受煎熬；富贵求不到，生活无着落，受饥肠之苦。人生途中，痛苦之事无以数计，人生就

是苦海。个人受苦还不算，社会上痛苦之人，痛苦之事，比比皆是。“有的人倍受欺凌压榨之苦，有的人拮据贫穷，满怀愁绪。有的人无食，有的人无衣，有的人愁肠百结，呻吟痛苦”（5242—5243行）。他把现世比喻为地狱、火坑，这里除了悲苦，别无它物，“苦”构成了觉醒人生观的基石。人生苦是觉醒对人生价值做出的判断。

那么，如何才能摆脱人生苦，求得解脱呢？从佛祖释加牟尼开始，佛教一直将此问题作为佛教教义中的中心问题加以探讨。

佛教教义认为，人生痛苦的根源来自认识上的“无明”与思想上的“烦恼”。只要抛弃物质享受，弃绝现世的种种诱惑——爱情、性欲、金钱、权力等等，就能够从苦海中解脱出来。

觉醒对此问题所持的观点与佛教教义是完全契合的。他亦视欲望为人生之大敌，他说“欲念乃是最凶恶的敌人”（5319行），“它们布下罗网，等待你投入”（5322行）。人生痛苦的根源在于昏昧、无知以及受到各种欲念的诱惑。人要摆脱痛苦，首先要觉醒，用理智克服欲望的诱惑，弃世隐居。觉醒曾对贤明说“你若不抛弃今生之事，难以积来世之德”（4805），而为了积来世善德，就应“远离世人独居”，“割断情欲之路”，“断掉对尘世之情”（4806—4808行）。他对现世持否定态度，并对现世百般诅咒，他说：“今生是深井般黑暗的牢狱，在此汇集了一切灾难和痛苦”（5423行），“今生是蛇蝎充斥的昏暗的地牢，抛弃它，把那光明的永世寻求”（5421行），“快快抛弃这巴掌大的尘世，莫被幻景迷惑，须求永恒归宿。快从这乌烟瘴气中抽身而出，

睁大双眼，寻索永恒的净土”（5425—5426行）。

通过什么途径才能寻索到永恒的净土，享受到永恒的欢乐呢？觉醒认为今世虔诚地祈祷、潜心苦修，就是在为来世积善德。只要这样做了，死后就能在永恒的净土获得永恒的福乐。很明显，觉醒在现世所做的一切——弃绝现世，隐遁山林，禁欲断念，祈祷苦修，就是为了以此换取一张进入天国乐土的入场券，为了获得这张入场券，他甘心情愿地舍弃今生，把全部希望都寄托于来世。佛教是来世宗教，觉醒的这些对于今生与来世的看法，与佛教徒的思想几乎无异。

在佛教的世界观中，人生和宇宙的事象均由多种原因和条件的和合而生，这即是佛教教义中的缘起说。缘起说是佛教全部教义的理论基础。从缘起理论加以推衍，进而得出包括人类在内的世间一切事物都在永恒地变化流动中存在，处于瞬息即变的过程之中。宇宙间的一切事物，一切现象都是此生彼灭，此灭彼生的相续的互存关系，其间没有恒常的存在，这便是佛教的“诸行无常”观。

觉醒对于人生，对于现世的看法，基本上是建立在佛教无常观的基础之上的。他用宴席比喻人世间相续的互存关系，诗中这样写道：

你瞧这世界好比是宴席，
芸芸众生在这里依次进餐。

先祖先辈们在我们之前，
吃饱饮足后安息于黄泉。

他们在静待重大日的来临，

召唤我辈去他们身边。

还有一代人在母腹之中，
在我们之后来此赴宴。

今日我们在宴席上进食，
但不知尚能享用几时。

黄泉下的人将我们召唤，
母腹中的人把我们催赶。

（5338—5344行）

世界如宴席，世界如舞台。世世代代的人都要从这宴席，从这人生的舞台上匆匆走过。皇帝也好，乞丐也好，伟人也好，平民百姓也好，谁也不可能在这宴席和舞台上恒常地驻留，前有去者，后有来人，前前后后，如流水而过。觉醒感叹道："人生如一阵清风，飘忽而过"，"今生是去者，脚步匆匆"（3356行），"人在世间不过是留宿两天的过客，只为两天的欢愉又何必昏昏然把生命追求"（3618行）。他不仅感叹人生的虚无飘渺，而且认为世间的一切事物也都变化无常，"尊荣和高位是过眼云烟，福运的火光一闪即逝"（5324行），"世界无常，福运多变"（3533行），一个人今天是富豪，明天就可能变得一贫如洗；一个人今天一无所有，明天也许就会变为富翁。觉醒认为只有弃绝这无常的尘世，你才不会受到尘世的摆布和捉弄。超然度外，才能摆脱痛苦，求得心灵的寂静。

剖析觉醒的人生观及处事哲学，可以看出佛教思想在觉醒身上的影响不仅鲜明地存在，而且根深蒂固、深入骨髓。因此，笼统地把觉醒的形象说成是伊斯兰教苏非派僧侣的典型，显然是不妥的。

伊斯兰教是现世宗教，它对现世采取肯定的态度，允许自己的信徒享受现世的欢乐。伊斯兰教的经典《古兰经》就这样教导信徒："迷惑世人的，是令人爱好的事物，如妻子、儿女、金银、宝藏、骏马、牧畜、禾稼等。这些是今世生活的享受"①。并说今世的生活是"嬉戏与娱乐"②，"他们因今世生活而欢喜"③。这与佛教视现世为苦海的观念是迥然有别的。

伊斯兰教是现世宗教，但是在伊斯兰教教义中也有来世观念。《古兰经》告诉人们，穆斯林死后将进入恩泽的乐园。在那里，人们手戴金镯，身着绫罗锦缎，倚躺在绿荫下舒适的靠床上，有美女相伴，用金杯金盘传饮着甘美的醴泉④。当人们寿限已到，天使便会来召唤人们进入乐园。对于伊斯兰教徒来说，生是欢乐，死也不是痛苦。伊斯兰教从不宣扬生、老、病、死之苦，也绝少宣扬对于死亡的恐惧。在对待生死的态度上，伊斯兰教与佛教的教义是截然不同的。

觉醒的宗教观显然不属于现世宗教——伊斯兰教宗教观的范畴，而属于来世宗教——佛教宗教观的体系。

在佛教中又有大乘佛教与小乘佛教之分。小乘佛教是以人生问题为中心来阐述缘起论，而"死"又是他们观察人生

①②③④均引自马坚译《古兰经》，中国社会科学出版社，1981年版，第37页、96页、189页、224页、243页。

的起点，视“死”为苦缔之缘由。此外，弃绝尘世、隐居苦修、禁欲断念、求得自我解脱，这些也均为小乘佛教之主张。觉醒的人生观及其观点、主张，与小乘佛教的教义甚为相近，觉醒的形象与小乘佛教苦行僧的形象十分酷似。

伊斯兰教的苏非教派本身就受佛教影响很深。此教派形成初期的守贫、苦行、禁欲等主张，具有鲜明的佛教思想烙印。苏非教派虽然是伊斯兰教的一个派别，但是它与正统伊斯兰教又有很大差异。它的情况也十分复杂。伊斯兰教是一神论宗教，但是苏非派却具有泛神论思想。它的信仰是伊斯兰教教义与新柏拉图的神秘主义以及佛教思想的混合体，从中还可以寻觅到萨满教的遗踪。这个教派形成于公元7世纪，它的最初特征就是守贫、苦行与禁欲。进入8世纪中叶以后，苏非派进入第二个发展阶段。神秘主义、强烈地追求与真主的融合，成为这一时期的特征。苏非派成员力图通过神秘主义的修炼而达到寂灭，或与神处于合一的精神境界。他们离开闹市，奔波于荒原，衣衫褴褛，与野兽为伍。他们常常发狂发颤，以致进入迷狂状态，追求人神交融、分不出彼此的完满混合境界。

在隐士觉醒身上，我们较少看到苏非派信士的狂颤，也看不出他对于人神合一的强烈追求。相反，我们从他身上看到更多的却是看破红尘、厌世断念、苦行求成、安详求静的佛教苦行僧的性格特点。

但是，这决不是说觉醒的形象与苏非派无关。在觉醒的形象中确实兼备苏非派信士的一些特点。例如，诗中有这样的词句：“永忆真主，即是我的快乐，他的意旨，即是我心灵的慰藉”（4762行），“我只身一人，只把真主铭记，

欲有所言，只须呼唤他的名字”（4793行）。这些诗句表现出觉醒对于真主的追求也是相当执着的。他对贤明描绘觉醒之人的行径时说："有的像野人，在旷野里飘泊，对真主的畏惧充满心田；有的衣衫褴褛，驼背弯腰；有的四处飘零，瘦骨嶙峋；有的直立于地上，彻夜不眠”（6156—6158）。作者塑造的觉醒形象虽然并不是一个狂颠的苏非派信士的典型，但是在作者的心目中，觉醒的形象确实具有苏非派信士的某些特点。

觉醒的形象是古代维吾尔人佛教观念与伊斯兰苏非教派融合的产物。这一形象向我们展示了11世纪伊斯兰教传入初期，维吾尔人宗教信仰的真实情况。那时，伊斯兰教传入天山南部约有百年之久了，但是透过觉醒的言行人们可以看出，佛教的观念与思想在这一地区的影响依然是相当强大的。同时也使我们了解了这样一点，即伊斯兰教传入维吾尔居住地区后发生了很大变异，受佛教及萨满教影响较大，具有浓郁的地域特色。在文献资料十分匮乏的情况下，觉醒这一形象对于古代西域及中亚宗教、哲学的研究提供了弥足珍贵的资料，具有重要的学术价值。

觉醒在《福乐智慧》中是宗教、来世的象征。与日出国王、贤明大臣的形象相比，觉醒的人生观及主张显然比较消极。关于这点，几乎所有论及觉醒形象的文章都涉及到了。然而，有一点却往往被人们所忽视，即诗人尤素甫通过觉醒之口，对统治者进行了一定的揭露、批判，并对统治者进行劝诫。

觉醒受到日出国王之邀，进宫谒见国王时，他直言不讳地揭露了统治者贪得无厌的本质，他对日出国王说：

国君啊，你仔细看看自己，
你为一己之身积蓄了多少财富。

……

骏马宝骥充斥御厩，
你的欲壑无填平之时。

漫山遍野是你的羊群，
奴隶和侍女难以数计。

你的猎鹰使飞禽无以飞翔，
你的猎豹、猎犬使走兽绝了踪迹。

你使有父者失去父亲，
你使有母者沦为孤儿。

……

细想起来，这全都是贪欲，
欲壑焉有填平之时。

财富填不满贪婪者的双眼，
只有一抔黄土能填满他的眼睛。

（5361—5390行）

隐士觉醒抨击了世道的不公，统治者们的财富无穷无尽，而黎民百姓却过着“无衣、无食拮据贫苦的日子”，“终

日愁肠百结，呻吟痛苦”（5242—5243行）。他认为，百姓之所以这样贫苦，根源在于国王没有能将国家治理好。他说："国君啊，你好比一位医生，庶黎百姓的痛苦需要你医治”，“倘若你不能医治他们的病痛，你就会对庶民犯下罪愆”（5245行）。觉醒一方面揭露了统治者的贪婪、富有，另一方面又对于穷苦的贫民百姓寄于莫大的同情。觉醒的这种态度是值得充分肯定的。

觉醒劝谕日出国王、贤明大臣，告诫他们不要沉迷于享受，不要热衷于聚敛财富，而应该多多行善，治理好国家，留下美名。他对日出国王说："欢愉享受是昏昧的表征”（5270行），“昏昧会使人醉生梦死”（3267行）。他劝谕日出国王道：”莫要昏昧，昏昧会失去社稷，昏昧者今生来世都要悲泣”（5259行）。觉醒的禁欲弃世主张是消极的，但是，他对于统治者的批判、劝诫却犹如一副清醒剂，旨在促使日出、贤明廉洁奉公，治理好国家，为民造福，具有一定积极的作用。

第八章 《福乐智慧》的艺术魅力

第一节 《福乐智慧》的语言

诗是语言的艺术。黑格尔说："诗人必须把他的意象（腹稿）体现于文字而且用语言传达出去。所以他的任务就在于一开始就要使他心中观念恰好能用语言所提供的手段传达出去。一般来说，只有在观念已实际体现于语文的时候，诗才真正成其为诗。"①文字、语言是诗的物质形式，没有文字、语言，诗也就不复存在。不同民族的诗歌，采用不同民族的语言；不同时代的诗歌，具有不同时代语言的特点。研究诗，首先要研究诗的语言。

《福乐智慧》是维吾尔民族的诗作，它是用维吾尔语言文字写成的。

维吾尔民族是一个具有悠久历史和悠久文化传统的民族。他们自古就拥有自己的民族文字。维吾尔人最早使用的文字是古突厥文，这种文字在外形上与古代北欧的鲁尼克（Runic）文相似，所以一般称之为古代突厥鲁尼克文。又因为用这种文字刻写的重要碑文大多在蒙古草原的鄂尔浑河

①黑格尔：《美学》第三卷下册，商务印书馆，1986年版，第63页。

流域与西伯利亚的叶尼赛河流域发现，所以人们又称这种文字作鄂尔浑—叶尼塞文。公元八、九世纪用古代突厥鲁尼克文刻写的《回鹘英武威远毗伽可汗碑》、《九姓回鹘爱登里罗汩没密施合伽可汗圣文神武碑》等碑的碑铭，是目前发现的最早的维吾尔人用自己民族文字书写的文献。这些碑铭记述了回鹘可汗一生的业绩，文字流畅，语言生动，具有史诗般宏伟的气势，表明当时维吾尔人的语言已进入成熟时期。

继而，古代维吾尔人又在粟特文字母的基础上创制了竖写的回鹘文。公元8—15世纪，在吐鲁番至中亚楚河流域一带，回鹘文被广泛地使用着。维吾尔族许多重要的古典文献及著名的文学作品都是用回鹘文写成的。如剧本《弥勒会见记》，著名翻译家僧古萨里从汉文译成维吾尔文的《金光明最胜王经》、《玄奘传》，维吾尔族英雄史诗《乌古斯传》以及流传于民间的《善恶两王子的故事》、《恰希塔那王》，古代吐鲁番民歌等等，这些在中外学术界很有影响的作品均用回鹘文写成。回鹘文的文献及文学作品在维吾尔族文化史上占有重要的地位，它们的影响也早已越出维吾尔及突厥语民族居住的中亚地区。满文、蒙文字母均是在回鹘文字母的基础上创制的。在世界学术界，对于回鹘文文献的研究已成为一个专门的学科。

10世纪末，伊斯兰教开始传入新疆地区。伊斯兰教传入后，以阿拉伯字母拼写的维吾尔文逐渐取代了以粟特文字母为基础的回鹘文，这种文字在维吾尔人民群众中使用至今。

《福乐智慧》是哪种文字写的呢？《福乐智慧》的手稿至今尚未发现，而在所发现的几份抄本中，既有回鹘文抄本，也有阿拉伯字母的抄本，因此对于这一问题，国内外学术界至今看法不一。

一种观点认为,《福乐智慧》的原稿是用阿拉伯字母拼写的，原因有二：一是该书写成之时，伊斯兰教在喀拉汗王朝中已占统治地位，阿拉伯文化的影响已相当强大；二是诗文中出现“l*am*”一词，1953行中这样写道：“国君的名字和知识相连，‘知识’（بىلىك）去掉一竖(字母l*am*)即为‘君主’（بىك）”，而“lam”字母是阿拉伯字母中的一个。

另一种观点则认为，原稿是用回鹘文写成的。持这种观点的代表性人物是《福乐智慧》多种抄本的勘校者、土耳其学者R·R·阿拉特博士。他认为，伊斯兰教虽然已被喀拉汗王朝接受为国教，但是在相当长的一个时期内，回鹘文与阿拉伯字母拼写的维吾尔文在喀拉汗王朝是并用的。在莎车发现的用两种字母书写的公函就是有力的佐证。此外，与《福乐智慧》同时代编纂的《突厥语大辞典》中也有喀拉汗王朝统治者用回鹘文下达政令、公函的记载。因此,他认为《福乐智慧》的原稿是用回鹘文写成的。

土耳其学者阿拉特的上述观点是有一定道理的。从《福乐智慧》本文中可以看出，它所受伊斯兰文化的影响虽然很鲜明，但尚处于表层。对作品内容进行深入地分析即可发觉，伊斯兰文化对作品的影响并非如一些人所想象地那样强烈。相反,维吾尔及突厥语民族的传统思想意识、传统文化的影响却是根深蒂固的。波斯—阿拉伯伊斯兰文化刚刚传入不久，对于维吾尔语言的影响也相当有限。据一些语言学家统计，在这部1.3万千多行的巨著中，所使用的波斯、阿拉伯语借词尚不足100个。目前发现的喀拉汗王朝的另一部诗作《真理的入门》的两个15世纪末期的抄本均为回鹘文抄本。15世纪抄于中亚七河一带的维吾尔族史诗《乌古斯传》抄本亦是回

鹘文的抄本。喀拉汗王朝覆灭后，居住在中亚及伊朗的一些突厥语民族居民直到17世纪仍在使用回鹘文。这一切表明，维吾尔人信仰伊斯兰教后在相当长的一个时期内一直在使用回鹘文。诗人尤素甫对于维吾尔及突厥语民族传统文化有很深的造诣，在伊斯兰教传入的初期，在回鹘文仍被广大维吾尔及突厥各部人民广泛使用着的背景下，他使用回鹘文写作《福乐智慧》的可能性要比使用阿拉伯字母写作的可能性大得多。至于诗文中"lam"字母的出现，很可能是后人用阿拉伯字母抄写时，抄写人后加的。抄写人增删作品的情况，在各国各民族的文学传播中都是普通存在的一种现象。

《福乐智慧》是一部哲理性、政论性很强的诗作。抽象观念多，说教劝谕多，缺乏引人入胜的情节。但是，由于诗人尤素甫具有丰厚的文学功底和高超的驾驭语言的能力，使这部诗作的语言优美、生动，富有很强的艺术魅力，成为维吾尔及突厥语民族文学史上不可多得的艺术珍品。

《福乐智慧》中大量运用了比喻与对比的手法。诗人用行动敏捷的"羚羊"比喻稍纵即逝的"福运"；他用"清泉"、"流水"比喻有智慧者的言谈如流水不绝，如清泉喷涌；他用"沙漠"比喻无知者心田的荒凉；他用"清风一阵"、"云朵飘忽"比喻人生之短暂；他用"狼与羊在一起饮水"比喻天下太平。清泉、河流、沙漠、清风、云朵以及羚羊、狼、羊等等喻体，均为维吾尔族人民群众于生活中习为常见、十分熟悉之物。用这些喻体作比喻，不仅喻意清晰明了，而且使人民群众有一种亲切感。

诗人尤素甫的一些比喻相当新颖。诗作中的隐士觉醒主张弃绝尘世，他在阐述这一观点时把尘世比作一个妖妇，

他说：

这世界将自己乔装打扮，
好似艳妇使你神魂飘然。

你若倾心，她又像老妇一样无耻，
天天抓住你的衣领，不停地纠缠。

她无情无义，秉性多变，
与一个男人生活，三个月难满。

倘若谁对她倾心迷恋，
虚掷岁月会终生抱憾。

（3540—3543行）

隐士觉醒就是这样用妖艳、善变、不贞的妇女形象比喻尘世之无常、尘世对人们的耍弄与背弃。因而，他劝诫人们要弃绝这妖妇般无常的现世。在这里，抽象的概念与说教巧妙地通过形象、生动的比喻所表达出来，不仅不使人产生枯燥无味之感，相反却令人品味无穷。

比喻与对比一起使用的情况在《福乐智慧》中也很多。例如，贤明痛惜自己逝去的年华，哀叹青春已去时，他这样描写道：

头发已花白如鹰隼之羽，
胡须像枯草般稀疏凋零。

三十二颗牙齿——洁白的珍珠，

一颗颗掉落，断了丝绳。

以往我看得见所有阳光洒满之地，
如今两眼昏花，不见对面之人。

以往我听得见远方的声音，
如今要靠手势来达意表情。

我的头发曾像乌鸦的羽翼，
如今白鹄落在了头顶。

（5639—5642行）

在这里，比喻不仅形象、生动，而且十分新颖。比对度也异常鲜明。短短十行诗，活脱脱地勾勒出一位白发苍苍、牙齿脱落、耳聋眼花、步履艰难的老者形象。尤素甫的笔功以及他丰富的想象力实在令人折服。

诗人善于从民间文学中摄取营养，诗文中大量使用比喻、对比手法，格言、民间谚语信手拈来，妙笔生花，语言充满了智慧。因此，这部哲理性、政论性很强的巨型诗作，读起来并不使人感到枯燥索味，其中一些华彩的诗段、新鲜生动的比喻还常常令人频频留连回味。它们成为后代维吾尔及突厥语民族的诗人经常引用的经典，创作中模仿之源头。

生动、形象的比喻，丰富的联想，格言、谚语的大量引用，既是《福乐智慧》的一个显著的艺术特色，也是东方诗歌共有的艺术特色。东方诗歌比喻之形象、生动、丰富多采，常常令西方美学家为之惊叹。黑格尔在论及东方诗歌时就曾

说过："东方诗在运用图景和比喻方面特别显得辉煌富丽"①。

《福乐智慧》中既有大量表达深刻哲理的抽象语汇，也有大量源于民间的形象、生动的语汇。词汇丰富，表意明晰、准确。这部诗作是维吾尔民族文学语言纯熟的标志，堪称维吾尔及突厥语民族古典文学书面语言的典范。诗人尤素甫在维吾尔民族文学语言的规范、定型与发展方面立下了不朽的功绩。

诗的语言不同于口头语言，也不同于散文的语言。诗的语言具有音乐性，最早的诗是能吟唱的。诗的语言所具有的音乐性主要表现在节奏与韵律上。

《福乐智慧》采用的是阿鲁孜诗律。最早建立这一诗律体系的是8世纪的阿拉伯学者、诗人哈里勒·伊宾·艾合买德，他以他家乡的名称"阿鲁孜"给自己所建立的诗律体系命名，阿鲁孜诗律由此而来。这是以长短音节的组合、变化为基础的一种诗律体系。依据长短音节组合的规律，又可分为哈扎吉、拉马勒、瓦菲尔以及穆塔卡里甫等19种格律。用阿鲁孜诗律写的诗，不仅要求每行诗中的音节数目相同，而且要求按一定规则组合起的长短音节的数目也要相同。

《福乐智慧》采用的是阿鲁孜诗律中的穆塔卡里甫(mutakarip)格律。若以"V"表示短音节，"—"表示长音节的话，阿鲁兹诗律的穆塔卡里甫格律的长短音节组合的标准形式应为：

V— —｜V— —｜V— —｜V— —｜

①黑格尔：《美学》，第三卷下册，商务印书馆，1986年版，第60页。

由于《福乐智慧》的每个诗行基本上是由11个音节组成，因此最后的一个长音减缩掉，实际上使用的是穆塔卡里甫格律的变体形式，即：

V— —¦V— —|V— —|V—|

为便于对《福乐智慧》的韵律及格律有进一步的了解，让我们从诗文中选取如下两个诗段，进行分析。

Ki xi mən ü bol maz bu mənü ati
V — — V — — V — — V—
anin mən ü kal di bu ədgü ati
V— — V — — V — — V—

Θ zün məgü ər məz atin məg ü ol
V — — V— — V— — V —
a tin məgü bol sa Θzun məgü ol
V— —V — — V — —V —

（译文：人不能永生，名字会不朽，
美好的名声将永垂人世。

你不能永生，你的名字会永存，
你的名字永存，犹如你不朽。）

（228—229行）

从上面所列举的诗句中可以看出，《福乐智慧》的格律是相当严谨的。

《福乐智慧》运用的是阿鲁孜诗律，它所采用的诗歌形式则是玛斯纳维（mathnavi）体。玛斯纳维体诗歌有这样几个特点：多音节双行体，双行押同韵，押韵形式为α α、

b b、C C……在中亚、西亚以及中东地区，长篇叙事诗歌通常采用这种诗歌形式。这种诗歌形式也适用于哲理、宗教、爱情等其它题材的诗歌。从上面例举的诗行中，我们亦可对玛斯纳维诗歌有所了解。有规律的抑扬顿挫，严格的押脚韵，加强了诗句间的对照，使诗句更加悠扬悦耳，铿锵有韵，增强了诗的节奏感、旋律感，产生出十分美妙的音乐效果。

阿鲁孜诗律与玛斯纳维诗歌形式均是由波斯、阿拉伯诗歌中借用来的。波斯诗人鲁达基（850—941）的长篇叙事诗《卡里莱与迪木乃》以及菲尔多西（940—1020?）的鸿篇巨制《王书》（又称《列王传》），都是运用阿鲁孜诗律和玛斯纳维诗歌形式写成的。在维吾尔及突厥语民族的诗人中，在尤素甫之前已有人用阿鲁孜诗律和玛斯纳维诗歌形式进行过创作，《突厥语大辞典》中就收录有不少多音节、押脚韵、双行体的诗歌，内容有劝诫性的，也有颂诗。但是，运用这种诗律与诗体进行鸿篇巨制创作的，诗人尤素甫要算是第一位，影响力也最强大。在他之后，突厥诗人纷纷效尤。突厥大文豪纳瓦依的不朽名作《五卷诗集》，维吾尔族古典诗歌大师阿不都热依木·那扎里的名闻中亚的《爱情长诗集》以及大大小小的诗人诗作，均采用阿鲁孜诗律和玛斯纳维诗体。这种诗律和诗体虽源于波斯、阿拉伯，但是它已被广大维吾尔及突厥语民族的诗人所接受，所采用，已成为维吾尔族及突厥语民族诗歌的诗律与诗体的一个重要组成部分。

在《福乐智慧》中，双行体的玛斯纳维诗体占绝大多数。但是，诗文中还有173处则是采用了四行体的诗歌形式，其内容多是引用的民间小诗，贤人智者的箴言等等。语言凝

炼，富于较强的哲理性，四行诗表达一个完整的内容。押脚韵，押韵形式为 *a a b a*，也有 *a a a a* 的，与唐诗中的绝句相似。这种诗歌形式在维吾尔民歌中早已有之，《突厥语大辞典》里收录了不少。这种四行体诗歌在《福乐智慧》中的运用，可以看作是诗人尤素甫对于维吾尔族古代民间诗歌形式的继承。这种四行体诗歌形式在波斯、阿拉伯诗歌中也运用得相当广泛，波斯人称之为“柔巴依”。“柔巴依”一词源于阿拉伯语中的“四的组合”之称，意译过来就是“四行诗”。从15世纪起，维吾尔人便随波斯、阿拉伯人的称法，把四行诗亦称作“柔巴依”。后代维吾尔族的许多著名诗人曾用柔巴依形式创作出无以数计的名篇以及柔巴依诗集。

第二节　象征性艺术手法的运用

诗人尤素甫在《福乐智慧》中塑造了四位主人公——日出、月圆、贤明、觉醒。这四个人物既是有血有肉、能吃会饮、情感丰富、能言善辩的实体性人物，同时，他们各自又是一些抽象观念的象征体。诗人尤素甫在作品的开篇中便道出了他塑造人物形象的旨意，他说：

日出象征着公正、法度；
月圆代表了欢乐与幸福；

大臣贤明代表了智慧，
他提高了人的价值。

最后是隐士觉醒，
我赋予他“来世”的含义。

我对这四者进行了阐述，
用心去读，自能明了其意。
（355—358行）

诗人尤素甫在《福乐智慧》中塑造人物所选取的四个象征体——日出、月圆、贤明、觉醒，其中前两个是取可感的形象，后两个则是取抽象意义。然而，无论是可感的形象，或是抽象的名词，它们与象征义之间均存在着密切的内在联系。

象征体“日出”与象征义“正义与法度”之间存在着怎样的内在联系呢？

一、正义的品德如太阳一样完满无缺；

二、法度如太阳的光芒普照万民，不分优劣巨细；

三、太阳的宫室——天狮星座根基牢固，难以移动。主持正义、公平执法的公正君王，他的统治就会长久，犹如太阳一样根基牢固，永远放射着光辉。

日出国王与月圆大臣会面时，他坐在一把三条腿的交椅上，月圆大臣迷惑不解，他解释道：“三条腿的东西不会倾斜，三条腿的事物不偏不倚”，“三条腿的东西正而又直”。他又进一步阐述道：“什么事物正直，它必然美好，什么事物美好，它一定正直”，“你瞧我的品格，正而又直，正义若被扭歪，即是末日。我审理百事，以正义为本，无论你是伯克，还是奴隶”（802—809行）。

由此可以看出，日出的身份是国王，但是“日出”这个象

征体所表达的象征义却是一个抽象的观念——正义与法度。

用太阳比喻君王，这在东、西方各国都习为常见，很难说这一比喻源于哪国，源于哪个民族。有些国外学者根据日出的身份是国王，便推断诗人尤素甫创作的这个形象曾受到古代巴比伦和埃及的影响①，这种观点有些牵强附会。如是说，我国陕北农民王老九创作的民歌《毛泽东像太阳》难道也是在古代巴比伦和埃及文学影响与启示下才创作出来的？这些学者忽视了这样一个重要的事实，即诗人尤素甫在这里并不是一般地把君王比喻为太阳，“日出”这个名字实际上只是象征正义、法度这样抽象概念的一个符号而已。

象征体“月圆”与象征义“幸福、欢乐”之间的内在联系又如何呢？

月亮与太阳不同，太阳永无缺损，而月亮却有亏有盈；太阳的宫室根基牢固，它能永放光芒，而月亮的宫室游移不定，因此月亮时而显现，时而消失，永无恒处。诗人在塑造月圆这一形象时，取月亮的上述特性用以说明幸福、欢乐的流动、不定之特性。作者认为：

一、“幸福与欢乐”（Kut）如月亮一般，它在一个人身上不会永远驻留不动；

二、“福运”如月亮有亏有盈，它降临于人身上，此人就犹如圆月一样充盈。正如圆月必然走向亏损一样，届时“福运”就会消失，落得人财两空之下场；

三、作品中的月圆大臣由于得到国王日出的赏识和重用，“福运”降身，犹如圆月，所以取名“月圆”。但是岁月不

①（美）罗伯特·丹柯夫：《福乐智慧》英文版序言，转引自韩林译《〈福乐智慧〉英译者的某些观点》。

留情，他年老病故。诗人以"月圆之死"说明"圆月终要走向亏损"的道理，并以此象征"幸福、欢乐"的相对性、短暂性，体现了作者的哲学观。

月圆之子贤明是智慧的象征。他被委任为大臣，终日与日出国王为伴，形影不离。日出虽身为一国之君，但是他时时事事都要向贤明大臣求教。贤明大臣向日出国王阐述兴邦治国之道，处事为人之理。在贤明大臣的辅佐下，国家才出现政治清明、国泰民安的繁荣昌盛之局面。

诗人尤素甫塑造贤明这一形象，表明了他的政治主张：君王只有任用贤哲，依靠知识与智慧才能将国家治理好。诗中描写的理想王国之所以能治理得如此之好，就因为日出国王与"智慧与知识"的化身——贤明大臣形影不离。在这里，诗人尤素甫阐发了他的哲学思想：智慧与知识提高了人的价值，并把人导向幸福之路。

隐士觉醒是"知足与来世"的象征。他断欲绝念，隐居山林，一心修来世之善功。他是尘世中的觉醒者。他告诫世人要节制欲望，不可沉迷于富贵荣华的享受，要从欲海中觉醒，为来世积德苦修。他认为现世不过是清风一阵，来世才是永恒的天国乐土。

很明显，这四个人物是诗人尤素甫政治主张与思想观念的载体。他们是生活于尤素甫缔造的东方理想国中的君子，他们行为高尚，情礼兼具，忧国奉公。他们完满无缺，他们是天使，是人类望尘莫及的优异之士。但是，他们的思想观点与政治主张，他们所探讨、辩论的问题，却又不是渺远的天外之事，而是植根于11世纪维吾尔社会现实，令各阶层民众所十分关心、注目的切身大事。这些人物是一些抽象观念的

象征体，但是，他们在作品中又不是不食人间烟火的精神之灵、理念之物，而像所有凡人一样，有着血肉之躯，七情六欲。

作品中的人物是作者思想的产物。诗人尤素甫植根于现实，欲从现实出发去求索现实中存在的一些重大问题。但是，他又不想拘泥于现实，匍匐于现实的大地上，被现实的传统观念之网所捆缚住。他的思想像强劲有力的鹍鹏一样，欲超越现实，冲出感性之界，要升腾到充满理性、智慧与知识的理想之国，并在其间做精神的翱游。

内容决定形式。不同内容的文学作品，要寻求适合于表现其内容的艺术形式。诗人尤素甫的创作旨意，他欲表达的史诗般宏伟的内容以及他在作品中欲注入的丰富、深邃的哲理性思考，促使他在创作《福乐智慧》这部鸿篇巨作时运用了象征性艺术手法。“象征”成为沟通理想与现实之间的媒介，这种手法最宜调动起人们丰富的联想力。诗人宏伟的思想亦可以在象征体与象征义之间充分地展现出来。

法国文学批评家奥古斯特·艾尔哈德在论述象征手法的运用时曾说：“象征主义是这样一种艺术形式，它同时既满足我们的描写现实的愿望，也满足我们的超越现实的界限的愿望。它把具体的东西同抽象的东西一齐给予我们”。① 《福乐智慧》正是这样一部作品，它既描写了现实，又超越了现实。诗人尤素甫在这部作品中同样也是把具体的东西与抽象的东西一齐给予了我们。这是一部感性与理念、形象与抽象相结合的、别具艺术特色的伟大诗作。正是由于《福乐智

①转引自《普列汉诺夫美学论文集》第二卷，人民出版社，1983年版，第530页。

慧》在艺术形式上所具有的这种独到之处，使它成为区别于同时代波斯、阿拉伯伊斯兰诗作的一个重要特征。像《福乐智慧》这样塑造具有象征意义的人物，运用象征性艺术手法进行创作的作品，在中华民族文学史中亦属罕见。

类似的象征性艺术手法在早期印度佛教戏剧中曾广为使用过。如20世纪初在我国新疆吐鲁番地区所发现的梵语戏剧残卷中，剧中人物绝大部分是以抽象概念命名，如"觉"（智慧），"称"（名誉）等，这些人物均具有象征性意义。与《福乐智慧》同时期的印度戏剧《觉月初升》，其中的人物也是以抽象的概念命名的，如"爱"、"欲"、"智慧"、"觉悟"、"贪心"等等①。这表明，这种象征性艺术手法最早源于表现佛教内容的戏剧。伊斯兰教传入之前，西域是佛教文化繁盛之地。维吾尔人在改信伊斯兰教以前，绝大部分是虔诚的佛教徒。西域居民对印度佛教文化是相当熟悉的。诗人尤素甫在《福乐智慧》中所运用的象征性艺术手法，尤其是以抽象的概念给人物命名的作法，显然是受到印度佛教戏剧的启示和影响。

但是，特别需要指出的一点是，诗人尤素甫在《福乐智慧》中仅仅是借鉴了印度古代戏剧的一些象征性艺术手法而已。从内容上看，《福乐智慧》与印度古代戏剧是迥然有异的，《福乐智慧》既不以宣扬佛教为内容，也不是以描绘艳情为题旨，而是一部探索兴邦治国之策的、极为严肃的、具有深刻社会内容和富于哲理性的如史诗般宏伟的诗

①金克木：《梵语文学史》人民文学出版社，1980年版，第262、364页。(英)麦古唐纳：《印度文化史》(尤章译)，商务印书馆，1948年版，第94页。

作。在这部作品中象征性的艺术手法不仅仅局限在以抽象的概念给人物命名，而是将象征体与象征义有机地结合于一体，将抽象的观念与现实的生活紧密地结合于一体。诗人尤素甫在艺术上的这一创举，为中世纪东方文学史增添了异彩，对世界文学史也是一大贡献。

从19世纪中期开始风靡于西方的一大现代文艺流派——象征主义，其影响遍及欧美的诗歌、戏剧、美术、音乐等各个艺术部类，在艺术上取得了一定的成就。正如西方的印象派艺术受到东方艺术的启迪而兴起的一样，西方的象征主义也不是西方艺术家的新发明、新发现，这种流传的渊源仍在东方。维吾尔族伟大诗人尤素甫早于西方艺术家800年之前就已运用象征性的艺术手法创作出鸿篇巨制《福乐智慧》，这无疑是东方文学的骄傲。

第三节　鲜明的戏剧特点

有人说，《福乐智慧》是一部劝谕性长诗；有人说，它是一部抒情哲理诗；也有人说，这是一部叙事长诗；还有人说，这是一部史诗。对于《福乐智慧》究竟属于哪种文学体裁的问题，多年来一直是众说纷纭。

上述提法都有一定的合理成分，因为这部长诗确属叙事文体，且具有史诗般恢宏的气势，而且又富于很强的哲理性和抒情性，其中也有不少诗行具有劝谕性质。但是，如果从这部诗作的整体结构与艺术特点加以分析，将《福乐智慧》

这部诗作划归为诗剧体裁似更为妥切。诗剧既是诗，又具有戏剧特点，而《福乐智慧》正是这样一部作品。《福乐智慧》的戏剧特点是较为鲜明的，这主要表现在如下几个方面：

第一，叙事时间是区分一部诗作属于哪种文学体裁的重要标志之一。史诗、叙事诗所叙述的都是过去发生的事情，因此这些作品中的动词均用过去时态。而戏剧则是向人们展示正在发生的事情，因此，戏剧作品的时态必须是现在时。《福乐智慧》向人们展示的是正在发生的事情，它的叙事时态是现在时。《福乐智慧》的这一叙事特点，使它区别于史诗、叙事诗。

第二，不同文学体裁的叙事角度也不尽相同。史诗、叙事诗一般采用全能叙事角度，即叙述者对于作品中所有人物的来龙去脉，他们过去、现在以及将来的行为表现，他们外在的活动和内心的想法均了若指掌，作品的内容由叙述者之口娓娓陈述，一一道出。而戏剧作品的叙事角度则完全不同，它采用限制叙事角度，即剧中人物所知与读者、观众相同，作品的内容、人物间的矛盾冲突，都要由剧中人物亲口说出，通过人物间的对话加以体现。因此，对话是戏剧文学作品中一个十分重要的因素。

《福乐智慧》的叙事角度不是采用全能叙事角度，而是与戏剧一样，采用的是限制叙事角度。作品中的人物——日出国王、月圆大臣、贤明大臣以及隐士觉醒，他们各自的政治主张、为人处世的观点及思想感情均通过问答、对话的形式由人物自己加以阐发。作品的矛盾冲突亦是通过人物间的对话得以体现的。“对话”是《福乐智慧》在叙事方式上的一大特点，亦是这部作品的重要艺术表现手法之一。

第三，戏剧是舞台艺术，具有直观性。除了人物间的对话之外，人物还要有相应的动作。诗人尤素甫在塑造人物时，依据人物的特点以及情节进展的需要，均为人物设计了相应的动作，并在诗中加以描绘和说明。例如，有这样一场戏：国王召见月圆，示意让他就座。但是月圆大臣没有坐在座位上，却从身边掏出一个圆球，将臀部坐在球上，闭上双眼，神情冷漠。日出国王十分气愤，月圆大臣这才向日出国王说明，他之所以这样做是为了让人们知道，欢乐和福运犹如滚动的圆球，行止不定，变幻无踪。另有一次是月圆拜谒日出，见日出国王坐在一把三条腿的椅子上。月圆问他为何要坐这样的椅子，他说，“三条腿的椅子不偏不椅，这表明我的秉性正而公平”。这些姿势如同语言一样，是一种内心活动的体现，是一种观念的象征。它比一般的语言表达得更具体，更生动。为使读者对于《福乐智慧》的戏剧特点更进一步了解，从诗作中摘引出一个小小的片断，一斑以窥全豹。

在一个漆黑的夜晚，
贤明卧枕刚要入睡，
突然听到门外有人喊叫，
他立即吩咐仆人说：“你出去看看！”

（仆人回贤明）
仆人进来说：“门外有个男子汉，
他请求进来，说有事要向您禀报”。

（贤明对仆人）
贤明说：“你去问问他，

来自何方？有什么话要说？”

……

（贤明问来者）
贤明迅速起床，让报信人进到屋里，
他立即提问：
“你从哪儿来？
有什么要求？”

（来者回贤明）
报信人回答说：“觉醒派我来，
请您去会他一面。
他心情沉重，卧床不起，
请您去探望他。”

（贤明答报信人）
贤明答道：“请过来，稍事休息，
吃些东西，然后我们同行。”

（报信人回贤明）
报信人答道：“您兄弟情况不好，
看来行动不宜延迟，
我先行一步上路，
请您随后跟来。”

（5953—5964行）

这个片断表现了隐士觉醒病危，派佣人去族弟贤明家报信儿这样一个情节。从这个小小的片段中我们可以看到，这里有时间（某天夜晚）、有地点（贤明的住所）、有人物（贤明、贤明的仆人以及觉醒派来的报信人）、有情节、有对话、有动作，酷似一个舞台演出用的台本。

第四，戏剧中人物的活动受到舞台的限制，因此，戏剧中人物活动的地点要相对集中，地点移动的随意性不可太大。《福乐智慧》具有丰富的内涵，它的时间跨度也很大，全剧从年轻的月圆从政始，后月圆年老病故。月圆之子贤明从小长到成人，从政多年，直至年迈。月圆父子两代人的经历，前前后后总有几十年。但是，人物活动的场所却十分集中，他们活动的范围仅限于宫廷、贤明的住所以及觉醒隐居的山林这样三处。如果在台上表演，也只有三个场景，附合戏剧特点。

第五，《福乐智慧》不仅具有戏剧的外在特征，分析作品的结构可以看出，它的内在结构亦具戏剧特点。开篇的1—3章是伊斯兰诗歌的套词，对真主、先知、先知四位伙伴的赞颂。第11章以前是诗人阐述自己的哲学观，这些阐述比较抽象、概括，但是很重要，它是《福乐智慧》的哲学基础。它对于我们了解作者的思想，深入地理解作品和人物都是至关重要的。从第11章起到第85章为正文。在第11章中，诗人对作品及主要人物做了简介，同时也表述了他创作这部诗作时的心境。它相当于戏剧中的“序”或“引”。在第12章的标题下，作者写道：“故事开始——”。日出国王日理万机，需要一个人辅佐，月圆毛遂自荐，得到重用，当了大臣。情节由此而展开。月圆年老病故，留下幼子贤明。贤明在日

出国王的培育下长大成人，继承了父业，当了大臣，辅佐日出国王料理国事。这可视为戏剧的展开部。国王从贤明处得知隐士觉醒才学不凡，派贤明请他出山从政。请不出，日出国王、贤明大臣与隐士觉醒之间展开了一场针锋相对的辩论，把戏剧冲突推向高潮，这部分可视为戏剧的高潮部。觉醒病故，日出、贤明反躬自省以及作者抒发的感慨，成为戏剧的尾声。

若用古代东方戏曲序、破、急的模式加以表现，《福乐智慧》呈现出如下的戏剧结构：

序　戏剧的“引”　作品的第11章

简介作品的内容、人物的特点及作者创作的心态

破　戏剧的展开部　作品的第12—38章

日出国王需要人辅佐执政，月圆毛遂自荐，受器重，任大臣。月圆病死，月圆之子贤明继任大臣。

急　戏剧的高潮部　作品的第39—71章

国王三请隐士觉醒出山从政，连遭拒绝。国王、贤明大臣与隐士觉醒观点对立，展开针锋相对的辩论。

尾　戏剧的尾声部　作品的第72—85章

觉醒病故，日出国王与贤明大臣反躬自省，作者的感慨。

矛盾、冲突是戏剧的灵魂，没有矛盾、冲突，也就没有戏剧。值得注意的一点是，《福乐智慧》中人物之间的对立冲

突，其背后是一种情致在推动它，这种推动力量是精神的、人生观、伦理观及宗教观的。由于人物之间对于人生观、伦理观、宗教观的理解和认识产生分歧，使人物在接触中发生了阻力，产生了矛盾与冲突，推动了剧情的发展。

戏剧起源于诗，古希腊戏剧均用韵文体写成。在古代，戏剧与诗往往是联为一体的。戏剧剧本有的是供舞台演出的，就叫台本；也有不是为舞台演出，只是为文学欣赏而创作的，这叫作文学剧本。《福乐智慧》这部诗剧从整体上来看，主要还是为了文学欣赏、抒发治国抱负而写作的。但是，这并不是说这部诗剧就不宜于舞台演出。德国著名突厥学者冯·加班在论述《福乐智慧》时曾说过："维吾尔文学作品不只是为了阅读，有些甚至是为了背诵和搬上舞台而写的，这一分析也适用于《福乐智慧》。"《福乐智慧》韵律性极强，节奏感鲜明，富于音乐性。在古代，其中的一些章节很可能像歌剧一样是能演唱的。这部诗剧在古代是否演出过，因无文字记载，不敢断言。但是，土耳其的艺术家们曾将这部诗剧搬上舞台演出过，并获得了一定的舞台效果，这是确定无疑的。无论上演与否，《福乐智慧》所具有的鲜明戏剧特点是为国内外学术界公认的。

《福乐智慧》作为一部诗剧除了具有一般戏剧的特征之外，它本身还有哪些特质呢？在论及诗剧的特质问题时，黑格尔曾说："戏剧体诗是史诗的客观原则与叙情诗的主体性原则二者的统一。"①史诗在希腊语中是EPOS，原义为"平话"或"故事"，强调它的独立内容。史诗演唱者要把故事

①黑格尔：《美学》第三卷下，商务书馆，1986年版，第241页。

的内容、事情的经过客观地向听众加以叙述。正规的史诗所叙述的事件往往是与一个民族命运休戚相关、与该民族生活的时代密切相联系的、意义深远的大事。史诗的内容，史诗的精神意蕴要通过具有个性的形象加以体现。史诗的原则强调客观性，而抒情诗的原则则特别强调主体性。在抒情诗中，主体要凭藉独立的内心活动自己站出来表现自己，抒发自己的欢乐或哀怨，激昂或忧郁，表现自己宏伟而深刻的见解与思想，敞开自己的内心世界。

诗剧既应该像史诗那样，把一件事，把人物的行为与动作客观地摆放在读者面前供观照，同时，它也要像抒情诗那样，突出主体的内心意志与性格。主体的思想情感，意志性格以及主张和见解，在诗剧中往往成为剧情发展的动机和推动力。

《福乐智慧》比较典型地体现了史诗客观原则与抒情诗主体原则的统一。这部诗作客观地向人们讲述了一位名叫日出的国王怎样在月圆大臣和贤明大臣的辅佐下治理国家，使国家长治久安的故事，讲述了日出国王如何派贤明大臣三进山林邀请隐士觉醒出山从政而遭到拒绝的过程，生动地描绘了日出、贤明与觉醒之间的大辩论。这部作品虽然没有正规民族史诗那样惊心动魄的宏伟场面和伸展到四面八方的情节，但是，它叙述的事情亦不是个人的悲欢离合的普遍生活事件，它所叙述的事件、作品中人物之间所探讨的问题，是与民族的兴衰休戚相关，与国计民生密切相联的大事。作品体现了时代的精神风貌以及生活于那个时代的各个阶层的愿望与憧憬。从作品所反映的内容以及它所具有的规模来看，《福乐智慧》的确具有恢宏、雄伟的史诗风格。在艺术表现手法上

亦具备是史诗的客观原则。至于抒情诗的主体性原则在《福乐智慧》中就表现得更加鲜明，更加突出。诗人尤素甫宏伟的政治抱负，他的施政设想以及他深刻的思想、独到的见解，他忧国忧民的情感，他的欢乐与哀愁，都跃然于纸上，虽然这些都是通过诗作中人物的对话加以表达的，但是读者时时处处都会感受到诗人强烈的主体意识的存在。

《福乐智慧》具有史诗的客观原则，具有史诗般宏伟的气魄，但是它不是史诗。它具有很强的抒情诗的主体性原则，洋溢着沉郁抒情性。它也不是抒情诗。像所有的戏剧诗一样，在这部诗作中，史诗的客观原则与抒情诗的主体性原则完满地统一起来。

戏剧诗是一个民族文化发展到一定阶段的产物。当一个民族经历了史诗的原始时代和抒情诗的独立的主体性时代以后，戏剧诗才有可能产生。别林斯基特别指出："戏剧诗是拥有成熟文明的民族，在其历史发展的蓬蓬勃勃时期中，才会有的"。①

《福乐智慧》问世时，维吾尔民族已经经历了史诗时代。从流传至今的古老的维吾尔族英雄史诗《乌古斯传》以及11世纪由维吾尔学者编纂的《突厥语大辞典》中所收录的大量史诗片断来看，可以推断维吾尔民族西迁以前在漠北草原过着游牧生活的时期，维吾尔民族曾经有过一个辉煌的史诗繁荣时代。只是由于维吾尔人较早地过上农业定居生活，致使许多史诗失传了。

《福乐智慧》问世时，维吾尔民族的抒情诗已达到相当高

①《别林斯基选集》(三)《诗的分类》，上海译文出版社，1980年版，第77页。

的造诣。维吾尔族抒情诗的兴起与发展，具有悠久的历史。从《突厥语大辞典》所收录的大量古代维吾尔族诗歌看，抒情诗占绝大部分。其中有描写维吾尔人先民采集野果、用石块狩猎的原始歌谣，有情感深沉炽烈的情歌，还有不少是意境十分高雅、优美的艺术诗歌。此外从吐鲁番出土的摩尼教赞美诗、佛赞等，亦是形式别致，用词讲究的抒情诗。这些材料表明11世纪以前，维吾尔族的抒情诗已相当普及，相当纯熟。

还有一点是特别值得一提的，即《福乐智慧》问世以前，维吾尔民族的戏剧不仅出现，而且在宫廷、在民众的生活中已占有重要的位置。公元10世纪宋人王延德曾出使高昌，高昌回鹘王及王室成员曾陪他观赏戏剧演出。王延德在他写的《使高昌记》中记载了此事："至九月，见其王及王子侍者，皆东向拜赐。旁有持磬者击以节拜，王闻磬声乃拜，继而王之儿女亲属皆出，罗拜以受赐，遂张乐饮宴，为优戏，至暮。" 1959年在哈密曾发现了一部戏剧剧本《弥勒会见记》回鹘文抄本。① 据专家考证，此回鹘文写本约抄于8—10世纪。这部剧取材于佛经中弥勒成佛的故事，全剧二十七幕（一幕序，二十五幕正戏，一幕尾），结构宏伟，情节复杂，语言优美，人物形象栩栩如生，具有很高的艺术价值。上述材料表明，8—11世纪，维吾尔民族的戏剧才华已充分显露，维吾尔民族的戏剧传统也已初步形成。

尤素甫·哈斯·哈吉甫在维吾尔民族史诗、抒情诗以及戏剧传统的基础上，接受了波斯、阿拉伯哲理诗的影响，将

①20世纪初，德国考古队曾在吐鲁番地区发现过《弥勒会见记》的回鹘文残片。1959年，在哈密一座佛寺遗址中发现了一部293页（586面）的回鹘文《弥勒会见记》写本，其中内容完好的约114页，是目前唯一比较完整的写本。

诗与戏剧的形式巧妙地结合，将东、西文化融于一体，创作出别具一格的哲理性诗剧形式。这部诗剧的问世，是维吾尔民族文化走向成熟的标志。它的创新意义远远超出了文学体裁创新的范畴，对后世维吾尔以及中亚各民族叙事诗戏剧化倾向的形成产生了深远的、不可估量的影响。维吾尔族的叙事诗，无论是民间抒事诗，或是作家创作的叙事长诗，都具有较强的戏剧性，稍加改编即可搬上舞台演出，如《艾里甫与赛乃姆》、《热比亚与赛丁》、《塔依尔与佐合拉》、《帕尔哈德与西琳》、《莱丽与麦吉侬》等，它们既是维吾尔人民口耳相传、妇孺皆知的叙事诗，又是维吾尔舞台与影视中优秀的剧目。

第九章 《福乐智慧》与东西方文化

第一节 西迁后的维吾尔文化是熔炼多种文化的坩埚

民族文化的发展、民族文化特征的形成，受到多种因素的影响与制约。其中生存境域的变化，往往会对一个民族文化的兴衰起到至关重要的作用。法国著名艺术家丹纳在论述生存境域与艺术发展的关系时曾以植物与地域的关系打比喻，他说："地域是某些作物与草木存在的条件，地域的存在与否，决定某些植物的出现与否。而所谓地域不过是某种温度、湿度，某些主要形势，相当于我们所说的时代精神与风俗概况。自然界有它的气候，气候的变化决定了这种那种植物的出现，精神方面也有它的气候，它的变化决定这种那种艺术的出现……精神文明的产物和植物界的产物一样，只能用各自的环境来解释"。① 因此，要了解一个民族文化的变化，就必须要研究这个民族人民生活境遇、生活环境的变迁。

① （法）丹纳：《艺术哲学》，人民文学出版社，1983年版，第9页。

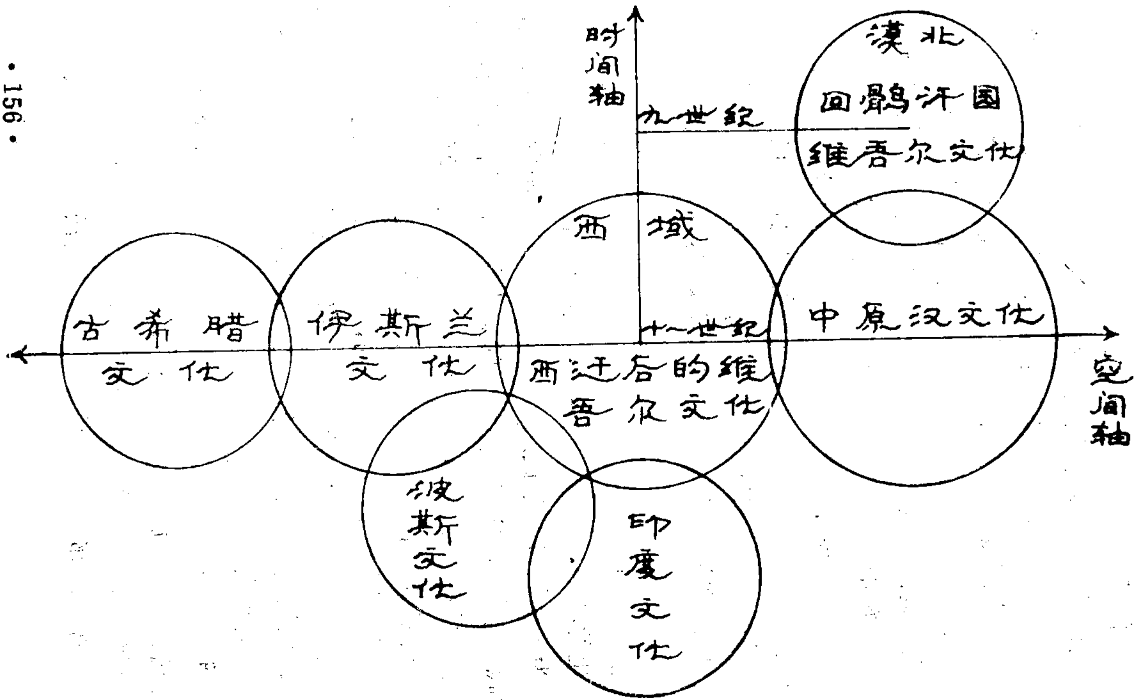
维吾尔民族在公元9世纪以前，大部分人居住在漠北草原，长期过着逐水草而居的游牧生活。公元9世纪中叶，维吾尔人在漠北建立的回鹘汗国覆灭，于是维吾尔人大举西迁，其主力越过阿尔泰山进入天山南北地区，在今新疆之地定居下来。他们从茫茫草原来到戈壁绿洲，从逐水草而居的游牧生活逐渐过渡到以城镇、村落为聚居的定居农耕生活。维吾尔民族的生存境遇、生产与生活方式发生了巨变。

维吾尔人离开了世世代代生活的环境与文化土壤，来到西域这个崭新的天地。他们所面临的文化环境已发生了巨变。西域是丝绸之路的要冲，自古是世界各种古老文明的交汇之处，中西文化交流的枢纽。中原汉文化，印度佛教文化以及古希腊文化在此交汇，在古代西域文化中留下了鲜明的印迹、根深蒂固的影响。处于亚洲腹地的古代西域文化集东西方文化的精华，别具艺术魅力，具有很高的水平。

为了说明维吾尔民族西迁前后文化环境所发生的变化，把握《福乐智慧》这部作品产生的文化背景，笔者把时间作为竖轴，把空间作为横轴，把《福乐智慧》问世作为时、空轴的交叉点，绘制出如下页这样一个文化环境变迁坐标图。

从坐标图上可以清楚地看到，维吾尔民族西迁前后的文化环境产生了极大的变化。生活环境与文化环境发生变化的时候，思想观念、宗教信仰，乃至较为稳固的民族性也会随之而发生变化。

维吾尔民族西迁以前，游牧的生产和生活方式决定了他们的民族性。民族性的内涵较为广阔，一般来说它包括民族的心理结构，性格趋向，思维方式以及相对稳固的一些思想观念。常年以部落为群体的、逐水草而居的游牧生活，培养


时间轴
九世纪
漠北
回鹘汗国
维吾尔文化
西域
十一世纪
西迁后的维吾尔文化
中原汉文化
空间轴
古希腊文化
伊斯兰文化
波斯文化
印度文化

了较强的部落群体意识，而国家意识却较为淡薄，统一意识也不会强烈。从民族性格方面看，那时由于部落、部族之间为争夺牧场、争夺牲畜和财富的战争连绵不断，作为游牧民族的维吾尔人尚武精神甚强，性格勇猛、慓悍，英勇善战，以杀敌多少论英雄。从信仰与观念方面看，那时的维吾尔人与阿尔泰语系其他民族一样，曾长期信仰萨满教，相信万物有灵，对于大自然，对于动植物，以及对于祖先灵魂都充满了崇拜之情。在古代维吾尔民众中，腾格里（苍天、天神）崇拜、树崇拜、狼崇拜、山石崇拜的观念根深蒂固。由于萨满教没有来世的观念、没有因果报应的观念，因此，那个时代的维吾尔人不相信来世，不相信因果报应，在他们看来，一个人生前财富越多，杀的人越多，死后他的灵魂就会有众多的财富可享受，有众多的人侍候他，由他所支配。

维吾尔人西迁、入主天山南北地区之后，结束了逐水草而居的游牧生活，开始定居的农耕生活，并且很快就在西域的大地上建立起两个维吾尔封建政权——以吐鲁番地区为中心的高昌回鹘汗国和以巴拉萨衮、喀什噶尔为中心的喀拉汗王朝。维吾尔人的部落群体意识明显地减弱，直至消逝，而国家意识、统一意识却与日俱增。受到西域各种古老文明的熏陶，受到西域佛教思想、儒家思想以及维吾尔人西迁后才传入的伊斯兰教思想的影响，此时，维吾尔民族的性格亦发生了很大的变化，性格从粗犷、豪放趋向幽默、开朗，富于智慧，变得动中有静，勇中有谋，注重礼仪。由于西迁后维吾尔人的宗教信仰发生了变化，绝大多数人皈依了佛教，后又有一部分人改信了伊斯兰教。受到佛教和伊斯兰教教义的影响，来世观念、因果报应观念逐渐在维吾尔民众的意识中形

成。在思维方式上，主体意识明显增强。

普列汉诺夫曾说："艺术是由人们的心理创造的，而人们的心理是随着他们的境况而变化的"。①维吾尔人的境况发生了巨变，他们的思想意识，他们的心理会随之发生变化。心理发生变化，所创造出的文学艺术必然也会发生变化。

维吾尔民族从漠北草原迁往西域的绿洲沃土，从单一的草原游牧文化环境迁往具有多元文化特点，具有较高水平的西域农耕文化环境之中。在这里，维吾尔民族的传统文化与西域的古老文明必然会发生强烈地撞击，维吾尔民族文化面临着抉择。在文化的撞击中，低层次的文化总是受惠较多。维吾尔民族在与西域古老文明的撞击中，经过扬弃、纳新、融合与重构，很快形成一种新的民族文化，这种文化虽然与民族的传统文化有着千丝万缕的联系，但是从本质上说，它已从传统文化脱胎，溶变成一种高层次的、崭新的民族文化。这正如蝴蝶脱胎于蛹一样，它们之间虽有着内在的联系，但是，蝴蝶与蛹相比，毕竟有了质的飞跃。

维吾尔民族文化以西迁为契机获得了长足的发展，并从封闭型的、单一的草原游牧文化，逐渐转变为开放型的、具有多元文化特点的农耕文化。这成为维吾尔民族文化发展史上的重要转折点。

西迁后维吾尔文化的多元特点在艺术上表现得十分突出。以吐鲁番巴什力克回鹘壁画为例，左边走廊的墙壁上画的是身着黄袍的印度和尚画像，头上带有用梵文写的名牌；

① 《普列汉诺夫美学论文集》，上卷，人民出版社，1983年版，第350页。

在右边走廊的墙上画的是身着紫袍的东亚和尚画像，头上戴有用汉文、回鹘文两种文字书写的名牌。此处的僧人壁画集回鹘、汉、印度三种文化于一处。壁画中回鹘施主形象则别具特色，他们“着大礼服，戴高冠，妇女献花，乐人仆辈旁侍作声，与摩尼教绘画同，盖波斯艺术与中国艺术直接联合而未经印度艺术参加者”。①

仅从这一处的壁画中即可看出，西迁后的维吾尔文化呈开放型，受到中原汉文化、印度文化及波斯文化深刻的影响。

美国学者卡德对西迁后维吾尔文化所呈现出的多元文化混合、融汇的特点有至深的感触，他在《中国印刷术的发明与西传》一书中写道：“种族与宗教的混杂使吐鲁番的发现具有特别迷人之处。汉人与黑色的印度人，突厥人与印度欧罗巴种的碧眼金发的山居之人，所有这些都清楚地显现在令人惊异的壁画上面。同时，壁画的描绘风格是希腊—印度健陀罗式与中国艺术的混合物，至于所受波斯的显著影响更毋需说了”。

如前所述，自古西域即是东西方文化交汇之处。多元文化结构是西域文化最为显著的特质。维吾尔人西迁之后，维吾尔民族不仅承袭了古代西域多元文化的特点，而且随着西域突厥化进程的加速，维吾尔民族文化犹如一个坩埚，一座熔炉，将各种文化熔为一体。日本学者羽田亨在《西域文明史概论》一书中对于维吾尔人西迁后出现的“坩埚现象”，对于维吾尔人对西域文明发展所做出的杰出贡献都有所论述。他这样写道：“当时以各种异其性质与系统之文明，杂

① 《斯坦因西域考古记举要》载伪华北编译馆《馆刊》之一、之三。转引自《维吾尔族史料简编》(上)，北京民族出版社，1981年版，第90页。

然行于彼等（指西迁后的维吾尔人）之间，共日月之经过，遂以融通合成之势而发展……此种合成，即可谓回鹘文明的特征……盖既往之西域地方，东西文明融通合成，因其地西域人及中原汉人各自固执遵守其传统文明，自当难以合成；而至毫无执着的回鹘人据此地时，东西文明融通之势，虽欲避亦不能矣。西域地方有合成式特征的文明出现，实为回鹘人占据西域相伴而起的必然使命。”①羽田亨在他以上的论述中表明了这样三层含义：（一）维吾尔人西迁之前，西域文化呈多元文化特点；（二）各种古老文明汇集于西域，但由于各方执着于自己的传统，未能融于一体。维吾尔人西迁后，他们不保守，他们的文化呈开放型，因此东西文明融通合成之使命历史地落在维吾尔民族肩上；（三）维吾尔人定居西域后，将西域多元文化融通合成，而这种合成正是维吾尔文化的特征。

过去，国内外学者在论及维吾尔人西迁后所形成的具有东西方特色的文化特征时，常常着眼于艺术。壁画绘画较为直观，论及得最多。音乐、舞蹈亦是有声有形的艺术形式，论及的也不少。唯独文学，很少有人从维吾尔文化角度对其分析研究。其实从某种意义说，文学作品要比壁画绘画、音乐舞蹈更能够体现维吾尔文化的融通东西文明的特征，因为文学作品包孕的内容、所涵盖的生活面，要比一些艺术作品广阔、深刻得多。

11世纪问世的鸿篇巨制《福乐智慧》比较集中、比较典型地体现了西迁后维吾尔文化的特征。这部诗作在继承维吾

① （日）羽田亨《西域文明史概论》，郑之芳译，上海商务印书馆，1934年版，第76—80页。

尔民族传统文化的基础上，广泛汲取了中原汉文化、印度佛教文化、波斯—阿拉伯伊斯兰文化以及古希腊文化的营养，融东西方文化于一体。这部诗作是研究维吾尔文化、研究西域文化、研究东西方文化交流史方面不可多得的一部珍贵文献。由于《福乐智慧》的抄本发现的较晚，刊布于世不过只有40年短短的历史，加之又有语言文字的隔膜，使许多研究维吾尔文化，研究东西方文化交流史的国内外学者未能利用这部无比珍贵的资料，这不能不说是一种很大的缺憾。

为了对《福乐智慧》的文化史价值做进一步阐述，为了对西迁后的维吾尔文化特征进行深入地探讨，笔者拟在下面尝试着对东西方文化在《福乐智慧》中的积淀状况进行一些剖析。

第二节 波斯—阿拉伯伊斯兰文化在《福乐智慧》中的地位

在论及正题之前，有必要先将伊斯兰文化以及伊斯兰文化在西域文化中的地位做一番简要的概述。

伊斯兰教是由阿拉伯人穆罕默德于公元622年在阿拉伯半岛创建的。此教反对多种崇拜，反对偶像崇拜，只崇拜真主一人。阿拉伯人凭借着“穆斯林皆兄弟”的宗教口号与武力，在短短100多年的时间内就建立起东至印度河，西抵西班牙半岛，横跨亚、非、欧三大洲的阿拉伯帝国，古代印度、波斯、希腊旧地均囊括于阿拉伯帝国之中。

伊斯兰教初创之时，阿拉伯半岛的文化尚处于蒙昧时期。由于他们没有传统文化的束缚，对于外来文化善于学习，善于吸收，往往采取拿来主义，为我所用。当他们征服了许多具有古老文明的国家与地区以后，以波斯文明、印度文明、古希腊文明为重要组成部分的阿拉伯伊斯兰文化才逐渐形成、发展起来。阿拉伯人在教义上以《古兰经》为行为、伦理的准则；他们在文学、音乐方面则受波斯、印度的影响至深。波斯帝国于公元641年被阿拉伯人攻占、推行伊斯兰化之后，波斯文学成为伊斯兰文学中最为重要的组成部分；阿拉伯人在哲学方面则完好地继承了古希腊的哲学思想，将古希腊哲学家著名的著作几乎都翻译成阿拉伯文，作为伊斯兰学者必读之书。伊斯兰阿拉伯帝国的全盛时期在公元7、8、9三个世纪，从9世纪中叶以后，阿拉伯帝国已进入停滞及衰微时期。

那么，伊斯兰教在西域的流传情况又如何呢？西域是汉代以后我国人民对于玉门关以西地域的总称，有广义西域与狭义西域之分。我们一般所说的西域，是狭义的西域，即指玉门关以西，葱岭以东的地域而言，也就是今天的新疆地区。广义的西域，则泛指通过狭义西域所能到达的地区，包括中亚、西亚、印度半岛、波斯、非洲北部、欧洲东南部。伊斯兰阿拉伯帝国的势力几乎扩展到广义西域的绝大部分地区。

阿拉伯帝国在汉文史料中被称作大食。唐朝曾与阿拉伯帝国发生过军事冲突。由于唐朝杀死石国（塔什干）国王，石国王子为报父仇，引阿拉伯帝国的军队向唐进犯。安西节度使高仙芝奉命率兵迎战，两军在中亚怛罗斯遭遇，后由于

葛罗禄倒戈，唐军腹背受敌，高仙芝大败。这就是中亚著名的怛罗斯大战，发生在公元751年。唐军有许多人被俘，其中有不少是随军工匠。中原的造纸术通过这些工匠传到西方。这次战役是中西文化交流史上的一个重要事件。被阿拉伯军俘虏的战俘中，还有一位文人，他就是唐代著名史学家、《通典》编撰者杜佑的族兄弟杜环。杜环游遍阿拉伯帝国，时值阿拉伯帝国的阿巴斯王朝创建，他曾在巴格达等地久住，并在那里遇到不少汉人，他们中有来自长安和山西的画家、织布匠。杜环在阿拉伯帝国生活十余年，皈依了伊斯兰教，并经常去做礼拜。后来，他取道海路回国，并将他在阿拉伯帝国的所见所闻写入《经行记》一书，此书已散失，在《通典》中留下部分引文。

生活于中亚的突厥语民族比较早地接受了伊斯兰教思想，许多突厥学者到阿拉伯帝国的首都巴格达去学习深造。其中的佼佼者如突厥著名学者阿尔·法拉比(公元870—950年)就曾于巴格达深造，他精通突厥语和阿拉伯语两种语言，能熟练地运用阿拉伯语言文字写作。他知识渊博，著述甚丰，在哲学、数学、物理、音乐等领域内均有见树，成为伊斯兰阿拉伯帝国内名闻遐迩的伟大学者。他的许多著作被译成欧洲文字，他在欧洲也享有盛名，被誉称为“亚理士多德第二”。

伊斯兰教传入狭义西域——即今新疆地区的时间比较晚，约在10世纪中叶。最初影响较小，流传范围仅仅局限于喀什、和阗一带，后扩展到库车以西地区。而库车以东的广大地区，包括天山以北地区，依然是佛教徒的天下。与西域其它古老文明——中原汉文化、印度佛教文化、古希腊文化相比，伊斯

兰文化传入西域的时间较迟，在西域驻留的历史也较短一些。

但是，伊斯兰教自传入后，伊斯兰文化便如开闸之洪水，在西部维吾尔汗国——喀拉汗王朝的领域内迅猛地漫延开来。伊斯兰教被奉为喀拉汗王朝的国教，喀拉汗王朝的大部分居民皈依了伊斯兰教。喀什噶尔原是西域著名的佛教文化中心，但是到了10世纪末、11世纪初，喀什噶尔不仅成为东喀拉汗王朝的都城，而且发展成为伊斯兰文化中心。经堂学校林立，中亚各国各民族的伊斯兰学者荟萃于此，讲经布道，研讨学问，伊斯兰文化气息相当浓郁。

从《福乐智慧》这部诗作的内容中可以看出，诗人尤素甫·哈斯·哈吉甫是穆斯林，并熟谙波斯—阿拉伯文化。这部由信仰伊斯兰教的诗人于伊斯兰文化中心——喀什噶尔创作的诗作，不可避免地会带有浓重的伊斯兰文化色彩。

伊斯兰文化在《福乐智慧》中的影响，突出表现在作品的诗歌形式上。《福乐智慧》开篇的3章是对真主的赞颂（第1章），对先知的赞颂（第2章），对先知四位伙伴的赞颂（第3章）。这3章颂诗就用去了62个双行（124行）的篇幅。这是较为典型的伊斯兰诗歌形式。生活于那个时代的诗人，在写作诗的正文之前，首先要对真主、先知、先知四位伙伴赞颂一番，这几乎成为伊斯兰诗歌的一种固定的框架。

这种文体的创始人是波斯诗人阿布杜勒·哈密德，他曾任阿拉伯帝国倭马亚王朝哈里发的秘书。他于公元8世纪"首创长篇书牍，并开始在著作的开端使用赞主赞圣的词句"，"后来的文人，莫不出其门而循其遗踪"。① 维吾尔

① 伊本·罕理康：《人物传记》，转引自（埃及）艾哈迈德·爱敏：《阿拉伯伊斯兰文化史》，商务印书馆，1982年版，第130页。

诗人尤素甫把这种形式主义的伊斯兰诗歌文体引进《福乐智慧》，以后的维吾尔诗人争相效尤。不管正文的内容如何，所有诗歌和文章之首几乎都要加上歌诵真主、歌诵先知的诗句，成为一种完全游离于内容之外的陈词旧套。

《福乐智慧》的韵律，不是传统的维吾尔族诗歌韵律，而是采用波斯、阿拉伯诗歌惯用的阿鲁孜格律和玛斯纳维诗歌形式。从诗文看，作者对于这种伊斯兰诗歌惯用的格律与诗歌形式很有研究，且运用自如，相当纯熟。作者如果不精通波斯、阿拉伯语言，对波斯、阿拉伯诗歌没有很深的造诣，是很难达到这个程度的。

从《福乐智慧》的内容看，作品中的四位主人公——日出、月圆、月圆之子贤明以及隐士觉醒，他们的身份均系穆斯林，他们在议论政事、阐明观点的言谈话语中，或多或少地都带有一些讴歌真主、宣扬伊斯兰教义、美化圣战以及贬损异教徒的词句。

觉醒在给日出国王的信中这样写道："我衣足以蔽体，食足以果腹，其他东西对我有什么用处！创造了我的仁慈真主，绝不会让我缺衣少食。我是穷、是富、是善、是恶，全都由真主安排定夺。我皈依了真主，为他祈祷，普天下民众都皈依这正道……人若有意志应当是这样，祈祷真主，把诚心奉上"（3742—3751行）。觉醒对他的族弟贤明阐论自己遁世与知足的人生观时又说："男儿啊，尘世好似一阵清风，又好似影子，飘忽不定。它又像海市蜃楼，扑朔迷离，看上去似有，欲求之则无。我对于今世已无所求，壮士啊！

轮回的幸运与我何有！永忆真主，即是我的欢乐，他的旨意，即是我心灵的慰藉。倘若我不满足于真主的慈惠，定会有魔鬼和我为敌作对。真主即是我心愿和希望的寄托，我日夜祈祷的真主，即是我的欢乐”（4758—4764行）。

贤明大臣的言行中提到真主的地方明显少于隐士觉醒，他对宗教似乎并不太热衷。虽说如此，他的言论中依然不时加带着一些贬损异教徒的词句。例如，他对隐士觉醒阐述自己的交友之道时说：“世上的敌人也有两种，一是真主之道上的敌人，异教徒就是这样的人们；一是因为利害而结成仇，他与你为敌，伺机而报复。对异教徒要进行坚决的斗争，为此而不惜奉献出生命。倘若因为利害与你为敌，你可与他和解，让他去得利”（4224—4228行）。他在对日出国王论治国之道的过程中还说过这样的话：“要多养将士，使他们欢愉，有一天会为你把生命献出。用你的将士粉粹异教之敌，纯洁你的心灵，求真主助力。要屯集重兵，发动圣战，圣战中捐躯虽死犹生。焚毁其家园，捣毁其佛像，废墟上把教坊、清真寺建成。掳掠其子女，做你的奴婢，缴获其财物，使宝库充盈。要推行教典，为穆斯林开路，如此你才有赫赫威名”（5483—5488行）。

当然，像上述这样具有浓郁宗教情感的诗句，在整个诗作中所占的比例还是微小的。从内容上看，宣扬伊斯兰教义，煽动伊斯兰教徒的宗教情绪亦不是诗人尤素甫创作《福乐智慧》的主旨。任何一部巨著都是时代的产物，奉伊斯兰教为国教的喀拉汗王朝时代的文学作品，不可避免地要打上时代的烙印。《福乐智慧》问世之时，伊斯兰教传入喀拉汗王朝刚刚一百年。伊斯兰教的传入受到佛教势力的抵挡，伊斯兰教徒

与佛教之间展开了激烈的宗教之战。这种宗教的对立在《福乐智慧》中得到了反映。从诗文中我们亦可以了解到，诗人尤素甫是信仰伊斯兰教的，在伊斯兰教与佛教的宗教征战中，诗人尤素甫的立场无疑是站在伊斯兰教一边。诗人的这种立场在《福乐智慧》的附篇中表现得较为明显。他在《福乐智慧》正文的创作完成之后，感叹世风日下。他认为世风日下的标志之一便是人们对于真主崇信得不虔诚，"不做礼拜、以酒洗面的人，如今被称作英雄，掌握权柄"（6454行），"谨守拜功又斋戒之人，君主啊，他们却被看作逆种"（6456行），"人们为金钱而沆瀣一气，有谁为真主而正道直行"（6470行），"寺院多了，礼拜者寥若晨星"（6477行）。这些诗句饱含着穆斯林诗人虔诚的情感。

维吾尔人接受伊斯兰文化，在很大程度上是借助于波斯文人。波斯与维吾尔毗邻接壤，回鹘人西迁之前曾信仰过摩尼教，波斯僧人穿梭往来于波斯与漠北，他们成为维吾尔文化与波斯文化交流的使者。回鹘人西迁后，与波斯的往来更为密切。波斯文化是伊斯兰文化的重要源流之一，波斯的文学在伊斯兰文化中更是占有举足轻重的地位。随着伊斯兰教的传入，在维吾尔人中通波斯语的诗人学者与日俱增，因此，波斯文学对于维吾尔文学的影响最直接、最深刻。波斯文学的影响在《福乐智慧》中留下的印迹十分鲜明，这种影响表现在各个方面。

第一，《福乐智慧》浓郁的哲理诗风在一定程度上受到波斯诗歌的影响。

古代波斯的哲理诗在世界上享有盛誉。波斯诗人鲁达基（公元850—941年）曾创作过哲理性很强的劝喻帝王的叙事

诗，这些诗在波斯文学史上占有重要的地位，并对后世波斯诗歌的发展产生了深远的影响。鲁达基开创了波斯哲理性劝喻诗之先河。《福乐智慧》问世之前，维吾尔诗歌中不乏富有哲理性的诗句，而劝喻性的内容也经常可见。但是，像《福乐智慧》这样运用波斯、阿拉伯韵律与诗歌形式写成的、具有很强哲理性、劝喻性风格的宏篇巨著，在维吾尔文学史上还是首部。它在诗风上受到波斯诗歌的影响是显而易见的。

第二，诗文中引用不少波斯神话的典故。《福乐智慧》中有这样的诗句：

你要是好人，就会留下美名，
你要是坏人，就会被人咒詈。

试问狂悖的查哈克何以受人咒骂，
幸福的法里东何以受人赞誉。

因为一个是好人，受人赞扬，
一个是坏人，被人唾弃。

诗人在这里例举的查哈克与法里东是波斯神话中的两个人物。查哈克是一个进犯波斯领土、双肩各长着一条蛇的暴君。他每天提来两个波斯人作他肩头两蛇的食饵，并想通过这种方式达到消灭波斯人的目的。查哈克暴虐的行径引起人民群众强烈的不满，在铁匠卡维的率领下，波斯人民推翻了蛇王查哈克的统治。人民群众拥戴善良贤明的法里东为波斯国王。这两个人物自古至今为波斯人家喻户晓，老幼皆知。

在波斯人的心目中，查哈克是残忍、暴虐的象征，而法里东则成为贤明、善良的象征。

诗人尤素甫在《福乐智慧》的附篇中有一段精彩的抒情，他哀叹青春的逝去，感慨万分地写道：

> 既使我像海依达尔挥刀如电，
> 像鲁斯塔姆一样世间传遍威名，
> ····
>
> ······
>
> 最终的去处仍是一抔黄土，
> 只能将两块白布带入坟墓
>
> （6549—6552行）

诗人在这里又引用了波斯神话中的人物——鲁斯塔姆。在波斯神话中，鲁斯塔姆是一位顶天立地、盖世无双的英雄，是波斯著名武将之后。他的父亲扎尔出生时一头白发，被弃之山中，由神鸟哺育成人。父亲的神力遗传给儿子，鲁斯塔姆从小体壮如山，力大无比。他从少年时代就屡建奇功，曾连闯七关，杀死各种妖魔，为民除害，威名传遍天下。

受到波斯文学的影响，鲁斯塔姆的故事在维吾尔、哈萨克、柯尔克孜等中亚民族中流传极为广泛，有关颂扬鲁斯塔姆英雄事迹的叙事诗至今仍在维吾尔、哈萨克民众中流传着，成为这些民族民间文学的有机组成部分。

第三，波斯诗歌的一些修辞、比喻等表现手法对《福乐智慧》的影响。

《福乐智慧》中有不少优美、形象、新颖的比喻是取自波斯诗歌的。作品中经常出现一些描写黑夜的诗句，例如“世

界阴沉着脸，穿上了孀妇的缁衣，苍穹如魔鬼的面孔，昏暗如漆”（5029行），再如“东罗马姑娘把美容掩藏，宇宙变得像僧祇人的面孔一般黑”（3948行）。用“孀妇的缁衣”比喻黑夜，用“东罗马的姑娘”比喻太阳，这些都是波斯诗歌中惯用的比喻，在古代维吾尔诗歌中未曾使用过。

此外，诗人尤素甫在诗作中常用星座和宫室的移位描写季节与时辰，如诗人用“太阳回归，走回原来的位置，从双鱼宫之尾，走进白羊宫头顶”（66行）来表示春季的到来，而形容晨曦微露之时，他用这样的比喻：“仰视夜空，木星已从东方升起，犹如火焰一团，腾起于地面。之后，南河星和天狼星出现，双子座紧接着露出容颜”（5675—5676行）。除了用星座表示时间，诗人在塑造人物时，也用日、月与其宫室之间的关系来形容人物的秉性。月圆大臣对日出国王叙说自己的秉性时说：“月亮的位置变换不定，因此最终它居无常所。月亮的宫室是巨蟹，常常移动，宫室在变迁，自己也变化莫测。月亮进入何宫，顿即离开，匆忙迁出，导致宫室残破。你瞧，我的秉性也和它一样，有时我在低处，有时又处高座。我来了又走了，率先离开，我浪迹天下，居无定所。”（743—747行）日出国王向月圆大臣叙说自己的秉性时也用天文现象打比喻，他说：“我的行止和太阳一样，我遍临黎庶，使他们各得其宜。此外，太阳的宫室永恒不变，因为它的根基牢固。太阳之宫——天狮，永无动摇，天狮不动，太阳之宫难移。你瞧我的秉性如此，我的灿烂光辉永无变易之时。”（832—835行）从作品看，诗人尤素甫的天文学知识很丰富。他在正文的第五章专门论述了七星与黄道十二宫的名字以及他们各自的特性。

关于星座的知识是公元前2000多年前生活于两河流域的巴比伦人最早发现的。公元前13世纪，两河流域的石标上已刻有黄道十二宫及20多个星座的星象图。公元前6世纪，波斯人占领了巴比伦，古代巴比伦人高度的文化成为波斯人的遗产。波斯人继承了古代巴比伦人丰富的天文学知识，并把它们用于波斯的文学艺术之中。据说，波斯萨珊王朝最著名的音乐家巴尔巴德为宫廷所创作的乐曲均与天文学知识有关，如他创作了表现不同感情的7种调式，发明了适合1个月30天中每一天的30个转调法，为宫廷食宴作曲360首等等。① 波斯诗人把天文学知识也运用在文学作品中，用星座的移动表现季节、时辰的变化，不同的星座代表不同的命运，哪个星座出现，表现主人公的幸运或不幸。

古代维吾尔人也在很早之前就掌握了有关七星的天文学知识，并把不同颜色的石头与不同的星座联系起来。比如，蓝色白色具有水星的性质，黄色石具有火星的性质，黑色石具有土星性质等等，不同颜色的石头蘸上不同颜色的水，石头就具有不同的神力。② 但是，从《福乐智慧》中对于七星与十二宫的论述，以及用星座与宫室描写季节、时辰、塑造人物性格的表现手法看，似与波斯诗歌更相近，说诗人尤素甫接受波斯诗歌影响并不为过。

从上述几个方面人们可以看出，诗人尤素甫对于古代波斯的民间文学以及作家文学都相当熟悉，十分精通。这只有

---

① （日）岸边成雄：《伊斯兰音乐》，郎樱译，上海文艺出版社，1983年版，第9页。

② 《吐鲁番出土古代突厥文写本残卷》，转引自耿世民：《维吾尔古代文化和文献概论》，新疆人民出版社，第80—82页。

通晓波斯语、大量阅读过波斯文学原著的人才有可能做到。正是由于诗人尤素甫对于波斯文学所具有的广博知识与精深的造诣，所以在《福乐智慧》中波斯文学的影响尤为显著。

波斯—阿拉伯伊斯兰文化在《福乐智慧》的多层文化结构中是一个重要积淀层。国内外许多学者之所以评价这部著作为"开创了突厥伊斯兰文化新时期"之作，恐怕不仅仅因为这部著作于伊斯兰教传入后问世，而主要是看到了伊斯兰文化对于作品的渗透。

但是，有些学者的观点也是值得商榷的，即他们把《福乐智慧》与伊斯兰文化视为等同，因此有人把它说成是一部宣扬伊斯兰教义的宗教劝喻诗，甚至有个别学者错误地把《福乐智慧》说成是波斯诗歌的翻版，没有创新之意。这就涉及到这样一个问题，即伊斯兰文化在《福乐智慧》中究竟占有怎样的位置。这是一个值得深入探讨、深入研究的问题，因为这直接涉及到对于《福乐智慧》文化内涵的价值判断。

从前面的分析与阐述看，可以明确这样一点，即伊斯兰文化对《福乐智慧》的影响不仅存在，而且十分显著。但是也应该看到，波斯—阿拉伯伊斯兰文化对这部诗作的影响，形式大于内容。

在探讨这一问题时，还须明确一点，即作者尤素甫信仰伊斯兰教，但是它的世界观不等同于伊斯兰教世界观。正如有的学者所指出的那样："尽管作者在赞颂真主的时候，一切颂扬、赞美全归于真主，但是在具体谈到宇宙和生命的构成时，则又把它归结为物质的四要素"，"尤素甫·哈斯·哈吉甫是一位伊斯兰'虔诚信士'，但是他的哲学思想并没有囿于伊斯兰观点，并没有采取蔑视百家、独尊伊斯兰的态

度，而是采取了‘开放’的态度，吸取了古今中外对他有价值的各种哲学和材料，经过自己的消化、整理、概括，变为自己的观点。”① 正因为如此，《福乐智慧》在文化结构上最突出的一个特征即是丰富性和多层次性。除伊斯兰文化之外，印度佛教文化、中原儒家文化、古希腊文化均在这部作品中留下了积淀。而作为这些文化积淀的受容体——维吾尔民族的传统文化，在《福乐智慧》文化结构中所处的重要地位就更不容忽视。

对于伊斯兰文化在《福乐智慧》中的影响采取视而不见或持否认的态度，显然是错误的。然而，过分夸大伊斯兰文化在作品中的地位，甚至将《福乐智慧》视为纯伊斯兰文化的产物，将它与波斯—阿拉伯伊斯兰文化视为等同，也是不妥的。

第三节　印度佛教文化在《福乐智慧》中的积淀

古代印度文明影响之所及，东至日本半岛，西抵巴尔干半岛，南至苏门答腊岛，北至蒙古高原。它随着佛教的传布，在东方各国各民族的文化中都留下了深深的印迹。以我国的文化为例，中原汉文化，西南的藏族文化，北方的蒙族文化，南方的傣族文化，西方的维吾尔、裕固族文化等，均

① 陈中立：《〈福乐智慧〉的哲学价值》，载《喀什师范学院学报》，1987年第1期，第7—11页。

受到过佛教文化的浸润。在这些民族的文学作品中，佛教文化的影响不仅表现在内容上，而且也表现在艺术形式方面。

维吾尔族古典名著《福乐智慧》即是一部受到佛教思想熏陶，接受印度文化影响的文学作品。

佛教思想在《福乐智慧》中比较集中地体现在隐士觉醒的言行之中。他弃绝尘世，禁欲断念，隐居山林，刻苦修行。他的言谈举止，他的观点主张，酷似小乘佛教苦行僧的形象与世界观。在觉醒身上，人们可以看到佛教思想的影响入木三分，深至骨髓。关于这些，笔者在第七章对觉醒形象进行剖析时已有详论，在此不再赘述。

值得特别注意的一点是，佛教思想在月圆的形象塑造上也已有所体现。

当月圆身患重病，感到自己不久于人世时，他对日出国王，对儿子贤明阐述了他对人生、对现世的看法。与隐士觉醒一样，月圆亦认为每个人都摆脱不了生、老、病、死之痛苦，而这正是使人生处于苦海之根由。每个人都将面临死亡，想到死亡"欢乐、希望、天禄留在身后，烦恼、忧愁、苦难降莅于头"（1074行）。他引用古代一位贤哲的话表达了自己的思想："世上何事比死亡更痛苦？一想到死亡，万事无趣"（1139行）。在死亡的阴影笼罩下，他认为现世与人生飘渺无常，瞬息即逝，如一阵清风，悠忽而过（1175行）。他说，"这世界是客栈，世人是商旅，商旅在客栈里能住几时"（1443行），因此，他告诫人们"莫醉心于今世，它来而复去"（1331行），进而，他又劝导人们要弃绝今世，断绝欲念。他说："莫为今世而投身于火坑，要抑制你的欲念，斩除欲根"，"在现世抛弃你之前，你要对它绝情"

（1375—1376行）。在他看来，沉迷于现世享受，热衷于现世生活的人是昏睡不醒、执迷不悟，于是，他向人们大声疾呼，要人们觉醒。在月圆临终前的遗言中，他连用九个“觉醒”之词，他对儿子贤明说：“孩子啊，莫要昏睡，要早早觉醒！”（1209行），他死前对日出国王又说：“今日我走了，身不由己，明日你步我后尘，确定无疑。君主啊，醒悟吧！”（1365—1366行）。

月圆所用的“觉醒”、“醒悟”之词，在维吾尔文原文中为“odun”或“odunmix”，“od”是觉醒一词的词根。月圆所谓的“觉醒”，与隐士觉醒的名字意义完全相同，它们之间只有一点小小的差别，即隐士觉醒的字名“odqurmix”是动词“od”（觉醒）的使动态的动名词形式。也就是说，隐士觉醒之名不仅包含着自身觉醒之意，而且还包含着使别人觉醒之意。

但是，就其意义来说，月圆倡导的“觉醒”与隐士觉醒之名的“觉醒”是完全一致的。月圆心目中的觉醒者，正是隐士觉醒的形象。月圆的弃绝红尘，绝欲断念的主张，隐士觉醒不仅使之进一步系统化，并作为毕生的信念，而且身体力行，离开尘世，隐居山林，断绝一切欲念，苦修来世之功。

可以说，月圆在作品的前半部从观念与心态方面为我们描绘出一个觉醒者的形象，而在作品的后半部，月圆心目中的觉醒者活化，并走出舞台，通过与日出国王、贤明大臣的辩论，进一步宣扬了月圆的现世苦、弃绝红尘的思想与主张。月圆与隐士觉醒的这些思想与主张，与重现世、提倡现世享乐的伊斯兰教的教义是相悖的；而从思想体系来看，月圆与觉醒的思想与来世宗教——佛教的教义却是一脉相

通的。

从《福乐智慧》中可以寻觅到这样一条佛教思想影响的轨迹：

　　　　日出国王
月圆大臣临终前给 < 　　　　的遗嘱中
　　　　儿子贤明

宣扬死亡的痛苦不可避免，诅咒现世无情、无常，充满苦难。劝导国王与儿子要觉醒，弃绝尘世与欲念。

（第20章—23章）

　　　　日出国王
隐士觉醒与 < 　　　　展开辩论
　　　　贤明大臣

他在辩论中系统地阐述了他的主张，宣扬死亡的痛苦与不可避免，指出现世的虚幻与无常，诅咒现世是痛苦的牢笼，充满苦难与黑暗的深井，劝导人们觉醒，弃绝红尘，绝欲断念。他自己离群索居，隐匿山林，断绝与世间的来往，苦修来世之功德。

（41—72章）

　　　　月圆
日出国王、贤明大臣受到 < 　　　　影响
　　　　觉醒

进行反省，感到他们所言有一定道理，也认为尘世如过眼烟云，一闪即逝；情欲是敌人，应节欲，行善，为来世修功积德。

从上述的分析中，我们可以看出，佛教思想对《福乐智慧》的影响是至深的。佛教思想在诗作的前半部主要体现在

月圆大臣临终前的言论与心态之中，而在诗作的后半部则集中地体现在隐士觉醒的言行之中。

印度佛教文化的影响不仅表现在《福乐智慧》的内容上，而且也表现在这部诗作的艺术形式上。人物的名字具有象征意义，这是《福乐智慧》在表现手法方面的突出特点。这种艺术手法的运用在古代维吾尔文学史上是首创，在波斯、阿拉伯文学中也属罕见，然而在印度古代的佛教戏剧中却习为常见。

20世纪初，在吐鲁番曾发现过三部梵语剧本的残卷，内容均与佛教有关。其中一部标明为古代印度戏剧家马鸣所作。马鸣生活于公元前后，由于三部剧本是一起发现的，因此一般认为另外两个剧本可能也是创作于公元前后的。其中一个剧本人物的名字，除一个人物叫和尚之外，其余人物均以抽象概念命名，如“觉”（智慧）、“称”（名誉）等，具有象征意义。11世纪，印度有个剧本叫《觉月初升》，内容不是佛教方面的，而是世俗剧。但是此剧本中的人物依然保留着以抽象概念命名的习惯，如“爱”、“欲”、“智慧”、“觉悟”、“贪心”等等。

维吾尔族诗人尤素甫在《福乐智慧》中也是以抽象概念给剧中人物命名，如“贤明”（智慧）、“觉醒”，这与印度戏剧中人物的命名十分相近，如出一辙。特别值得注意的一点是，《福乐智慧》也具有鲜明的戏剧特点，是一部诗剧。这表明，印度戏剧的影响对维吾尔诗人的影响是很大的。

《福乐智慧》中持不同观点的人物之间所展开的大辩论，是这部著作中的精华部分。这种辩论的形式，在佛教的结集上经常使用。不同观点的佛教徒于结集时展开激烈的辩

论，各述己见，唇枪舌战，以战胜对方，在佛教文献中还存留着记录论战双方观点的《论事》。《福乐智慧》中的思想大辩论很可能受到佛教结集论战的启迪。

印度佛教文化在《福乐智慧》中的积淀是鲜明而深厚的。

有许多学者已敏锐地感觉到佛教思想对《福乐智慧》的浸润，也认为这是一个不可忽视的、值得深入探讨的问题。但是，也有许多人感到迷惑不解：既然伊斯兰教与佛教是水火不相容的两个宗教，既然《福乐智慧》产生于伊斯兰文化时代，那么《福乐智慧》又何以会受到佛教文化如此深刻的影响呢？

为了说明这个问题，首先要对《福乐智慧》的诞生地——西域的文化土壤进行一番分析。

西域是佛教文化的重地。公元1、2世纪，佛教便开始传入西域，在伊斯兰教传入此地域之前，西域原居民基本上都是虔诚的佛教教徒，印度佛教文化在西域深深地扎下了根。

公元7世纪，唐玄奘去西天取经曾取道西域，所到之处，皆有佛寺。他在龟兹（今库车一带）附近曾见到过两座规模宏伟的庙宇，他在《大唐西域记》里对这两座庙宇有生动的描述："佛像装饰殆越人工，僧徒清肃，诚为勤励"。① 他还见到"大城西门外路左右各立佛像，高九十余尺"。②佛像前还专为举行佛教无遮大会（五年一次的大会）修了一个大会场。《福乐智慧》的诞生地——喀什噶尔，也是一个佛教文化中心，唐玄奘路过此地时，曾见到"伽蓝数百所，僧徒万余人"③的佛教昌盛之景。喀什郊区的"三仙洞"佛教

①②③ 《大唐西域记校注》，中华书局，1985年版，第60—61页。

壁画以及最近出土的大量佛教寺院的遗物，也证明喀什噶尔在相当长的一个历史时期内是佛教兴盛之地。

西域是佛教的第二故乡。佛教的信仰、佛教的思想观念、佛教的文化，历尽千年岁月，深深地浸润到西域文化土壤的深层，形成浓郁的佛教文化氛围。除了西域原居民族世世代代虔信佛教以外，迁居此地的汉人、突厥人以及先期迁入的回鹘人也都皈依了佛教，成为虔诚的信徒。公元9世纪，回鹘人大举西迁，定居西域之后就处于佛教文化的包围之中。他们对佛教也并不感到陌生，在漠北回鹘汗国时期，他们已与佛教徒广泛接触，有的可汗曾皈依过佛教。①加之，在与原居民族的融合过程中，虔诚信仰佛教的原居民不仅带入他们的佛教信仰，而且带入佛教文化。这不仅改变了维吾尔民族的构成，而且改变了维吾尔文化，原居民族积累了近千年的佛教文化，随着他们一起融入维吾尔民族文化之中。这是一个不可忽视的文化现象。

在内外力的催促下，维吾尔人于西迁后不久便皈依了佛教。宋人王延德于公元10世纪曾访问过高昌，他在《使高昌记》中描绘了维吾尔人西迁后皈依佛教的盛况："佛寺五十余，皆唐朝所赐额，寺中有《大藏经》、《唐韵》、《玉篇》、《经音》等，居民春月多群聚，遨乐于其间。"《宋史·高昌传》记载："乾德三年（965年）十一月，西州回鹘可汗遣僧法渊献佛牙琉璃器"。从这些汉文史料可以看出，西迁后的维吾尔人，到西域定居后不久即皈依了佛教，从可汗到一般百姓都成为佛教徒。

---

① 沈福伟：《中西文化交流史》，上海人民出版社，1985年版，第170页。首及回鹘爱登里罗汨没密施合毗伽保义可汗助唐平安史之乱，占领洛阳，遇摩尼法师，不再信佛，改奉摩尼教。

维吾尔人信奉佛教后，对于佛教文化的吸收与摄取表现出极大的兴趣与热情。他们将大量佛经译为维吾尔文，维吾尔和尚对佛教教义的研究造诣精深。佛教文学应运而起，宣扬佛教内容的《善恶两王子的故事》、《恰希塔那王的故事》等也均由回鹘文记载，在民众中广为流传。颂扬佛法的《佛赞》亦大批涌现，这些佛教诗歌采用维吾尔民歌形式，通俗易懂，流传也很广泛。特别引人注目的是回鹘文本的剧本《弥勒会见记》的发现。这个佛教内容的剧本是从古代焉耆语译成回鹘文的，它在东部维吾尔人中流传到17世纪。

佛教文化对于维吾尔文化的影响是不能低估的，这种影响不仅仅是维吾尔民族西迁之后才出现的。

公元10世纪中叶，伊斯兰教开始传入西域。刚刚传入时，影响并不大。许多维吾尔人之所以信仰伊斯兰教，当时也是出自与中亚穆斯林经商便利的考虑。后来，伊斯兰教在维吾尔人中间的势力渐强，并被奉为喀拉汗王朝的国教。但是，这并不表明伊斯兰教在喀拉汗王朝的统治地位已经很巩固。以喀拉汗王朝的都城、喀拉汗王朝的宗教中心——喀什噶尔为例，到11世纪之时，它仍处于佛教势力的包围之中。它的东面是佛教势力的大本营——高昌回鹘汗国，它的南面是佛教势力强盛的于田，它的北面亦生活着许多虔信佛教的维吾尔同胞。就喀什噶尔地区而言，在伊斯兰教最初传入的几十年间，伊斯兰教的统治也并非如所想象地那样巩固，10世纪末，于田的佛教徒发动武装起义，反对伊斯兰教的统治，喀什噶尔的百姓里应外合，使于田的佛教徒一度占领过这座城市。到了11世纪30年代，形势仍未稳固。1032年“塔里木盆地南缘各绿洲普遍发生了反对喀拉汗王朝的武装起

义。这一起义带有明显的宗教色彩，矛头指向伊斯兰教。起义者破坏了各地伊斯兰寺院，重开被禁封的佛教设施，恢复佛教活动。起义的浪潮很快席卷了于阗、叶尔羌，甚至在喀什噶尔附近，也出现了动荡”。[①]这些历史资料无可辩驳地说明了这样一点：《福乐智慧》虽然诞生于伊斯兰时代，但是那时伊斯兰传入维吾尔人中间为时尚短。喀拉汗王朝内部，包括喀什噶尔地区附近，佛教依然具有相当大的势力与影响。还有一点亦是不容忽视的，即最初传入维吾尔人中的伊斯兰教并不是正统的伊斯兰教，而是被正统的伊斯兰教派视为异端的苏非教派。苏非教派与正统伊斯兰教派的最大不同之点在于它的包容性，这种包容性一方面表现在它对当地流传的宗教信仰及宗教仪式采取宽容的态度，同时也表现在它对当地流传的宗教思想加以吸收。苏非派的思想受多种宗教思想的影响，它传入维吾尔人中以后，吸收佛教思想与萨满教思想最为突出，具有比较鲜明的地域特点。了解这些文化背景，我们就会认识到，《福乐智慧》中有比较鲜明的印度佛教文化的积淀绝非偶然。

正视佛教思想对于《福乐智慧》的影响，正视印度文化对于《福乐智慧》的影响，具有重大的文化史意义。由于高昌回鹘汗国信仰佛教的历史悠久，伊斯兰教的势力直到14、15世纪才抵达吐鲁番地区。加之，19世纪以后在吐鲁番地区出土了大量的佛教文化遗物，因此，国内外学者对于印度佛教文化所给予高昌回鹘汗国时期维吾尔文化的影响看得都比较清楚，研究得也比较深入。喀拉汗王朝离中原汉地

---

① 刘志霄：《维吾尔族历史》，民族出版社，1985年版，第157页。

距离遥远，汉文史料中有关喀拉汗王朝的记述明显少于对高昌回鹘汗国的记述。加之喀拉汗王朝长年处于战乱之中，西文及民族文字的有关记载亦遗失贻尽。由于伊斯兰教传入此地区较早，因此久而久之，在国内外学术界似已形成这样一种定论：高昌回鹘汗国的维吾尔文化是佛教文化，喀拉汗王朝的维吾尔文化是伊斯兰文化。在具体论述喀拉汗王朝的文化时，也绝口不提它与佛教文化的联系。给人的印象似乎是，喀拉汗王朝时期的维吾尔文化是单一的伊斯兰文化，与印度佛教文化，中原汉文化甚至与维吾尔民族的传统文化均无缘。这种看法是错误的，必须匡正。

《福乐智慧》中印度佛教文化积淀的存在，表明喀拉汗王朝时期的维吾尔文化受到印度佛教文化的影响。这种影响不是微弱的，至11世纪时依然相当强大。过去，由于资料匮乏，对于喀拉汗王朝时期维吾尔文化与印度佛教文化交流这一重大的课题，几乎无人涉足。《福乐智慧》为这方面的研究提供了极为珍贵、极为丰富的第一手资料。这些资料使我们有可能对维吾尔文化史重新认识，重新评价。

第四节 《福乐智慧》与中原儒家思想

《福乐智慧》的汉族读者，对作品中所宣扬的政治观、伦理观往往会产生一种似曾相识之感。仔细研读后便会发现，其中一些观念与中原儒家思想确有许多相通之处。

诗人尤素甫在这部诗作中抒发了他对于治理国家、实现

国泰民安的宏伟设想，绘制了一幅理想王国的蓝图。从某种意义上可以说，尤素甫心目中的理想王国是诗人进步启蒙思想与中原儒家思想相结合的产物。

中原自汉朝董仲舒推行“罢黜百家、独尊儒术”以后，历代统治者都以“三纲五常”作为约束人们行为的准则，以“三纲五常”来维护封建宗法制度。所谓“三纲”即君臣、父子、夫妇。君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲。“五常”则为“父义、母慈、兄友、弟恭、子孝，五者，人之常行。”关于“五常”还有一说，认为是指仁、义、礼、智、信。“三纲五常”之中，“君为臣纲”是核心，就是说，“忠君思想”是儒家思想体系中一个十分重要的组成部分。

诗人尤素甫在他的诗作中，不仅热情地颂扬了忠君思想，而且大力加以提倡。他在作品中写道：“君王天生是社稷之主”（1932行），“臣仆为国君效劳要忠贞不渝”（615行）。月圆弥留之际给其子贤明留下的一条重要遗言是“待奉君王要竭尽忠诚”（1507行）；贤明大臣则强调朝廷官吏应具备的一个重要条件即是忠君，他说“臣仆必须对国君忠诚”（2570行），并说“臣子地位再高终归是臣子，他只是为国王效力的奴仆。国君再小他仍是国君，国王的名份高于臣仆的名份”（4083—4084行）。尤素甫认为君王是一国之主，他的地位和威严是至高无上的。朝廷的官吏都是臣仆，平民百姓更是地位低下的仆民。臣仆和仆民对于君王，既要敬畏，又要绝对忠诚。

尤素甫宣扬的忠君思想，是不符合伊斯兰教教义的。伊斯兰教宣扬“真主是独一无二的主宰”，“一切权势全是真主的”，真主是最高权力的象征。伊斯兰教要求他的信徒发誓：“只崇拜真主一人”。在真主面前，“穆斯林皆为兄弟”。在伊斯兰伦理观念中，谁若对真主独一无二的主宰权

力有所动摇，去崇拜、敬畏真主之外的凡人，那么他就将成为伊斯兰教不可饶恕的罪人。伊斯兰教坚信世界万物皆为真主所造，它怎能容忍“君王是社稷之主”的主张；伊斯兰教坚信真主独一无二，它又怎能容忍穆斯林去对真主以外的任何人“忠贞不渝”；既然穆斯林皆为兄弟，又怎么会同意人有主仆之分。

伊斯兰教是反对提倡忠君思想的。这在日出国王、贤明大臣与隐士觉醒间展开的思想论战中，已由隐士觉醒之口道出。他在给日出国王的复信中写道：“我们两人都是真主的仆民，履行仆民职责，我俩平等。奴仆信奉奴仆理不当，子民礼拜子民实属荒唐”（3749—3750 行）。但是，经过辩论，觉醒也放弃了这种观点，临终前告诫其族弟贤明大臣不可潜主，他说：“你身为臣仆，莫做潜越君王之事，你只须尽到臣仆之责”（6144行）。

诗人尤素甫主张忠君，但是他作为穆斯林诗人，又不能弃绝伊斯兰教教义，所以，当儒家的忠君思想与伊斯兰教教义发生冲突之时，他所选择的实际上是将这二者揉于一体，走的是一条具有浓郁儒家思想色彩的“二元忠诚”之道路。这也是中国伊斯兰信仰的一个重要特征之一。始于11世纪维吾尔诗人的这种“二元忠诚”论，到了明末、清初更加系统化了。有个叫王岱舆的穆斯林学者在《真忠》一书中写道：“人生在世，有三大正事：乃顺主也，顺君也，顺亲也。凡违兹三者，则为不忠、不义、不孝矣。”并说“忠于真主，更忠于君父，方为正道”。① “二元忠诚”论是伊斯兰教与

① 转引自戴康生、秦惠彬：《试论伊斯兰教在我国回族中传播的特点》，载《世界宗教研究》，1982年，第10期。

儒家思想的产物，而在“二元忠诚”中，对于君王的忠诚占有更重要的地位。

在治理国家方面，儒家主张施“仁政”，反对暴政。所谓“仁政”，即是恤民、惠民、重民。要施仁政，就要“以政为德”（《论语·为政》）。

儒家的这些治国主张，也正是维吾尔族诗人尤素甫在《福乐智慧》中倡导的治国主张。诗人尤素甫力主施行仁政，他劝喻国君“对广大的庶黎要心怀仁慈”，“要仁慈为怀，保护人民”（2170行）。仁政的反面即是暴政。欲施仁政，就必须要反对暴政。尤素甫在《福乐智慧》中特别强调了这一点，他说，“暴政似火，能焚毁一切，良法似水，使万物滋生”（2032行），“良法使国运昌盛，人民兴旺，暴政使国祚衰微，天下不宁”（2034行）。他还告诫君王要重视德治，要“抑制恶人，使其弃恶从善，要尊敬善者，使其善性常在。要使忠义之士常在你身旁，要远离无耻之徒，免受其害”（5527—5528行）。他特别强调君王执政要公平、正直。他说：“君王正直，社稷才能永存”（319行），“君王善良，正道直行，人民的日子将福乐无穷”（455行）。这正是“以政为德”，“政者、正也”思想的体现。

为了维护封建社会的秩序，儒家特别注重“礼”的作用，提出“克己复礼为仁”的口号，说“礼之用，和为贵，先王之道，斯为美”（《论语·学而》），“不知礼，无以立也”（《论语·尧日》）。因此，儒家伦理道德亦被称作礼教。中原历代统治者都用封建礼教来束缚人民，巩固其统治。

儒家的“克己复礼”思想对《福乐智慧》也产生了深刻的影响。诗文中把礼法、礼仪提到十分重要的位置，“社稷因礼法而立”（5285行），君王、大臣及官吏均应“知耻知礼”。在尤素甫的理想王国中，出入宫廷，上朝下朝，宴乡游猎，都有严格的礼仪。“倘若与君王面对面相逢，臣要诚惶诚恐，管住自己的眼睛”（4051行），要“眼望脚底，交叉双手恭立在君王面前，右手注意放在左手上面”（4056行）。臣若有事要向君王禀奏，“他进殿时须得右脚先进，应该垂手屈膝，态度和蔼，彬彬有礼。此时切不可左顾右盼，要显得敬畏，聆听君王旨意”（4058行）。君王的地位是神圣的、至高无上的。全国上下，宫廷内外都不准议论君王，“谁若敢背后议论君王，或把君王说的话传播出去，那么他的头颅就将落地”（2514行）。封建礼法所维护的是君王的威严，封建社会严格的等级制度，其最终目的是维护封建宗法统治。

儒家的伦理道德观在《福乐智慧》中就表现得更加鲜明、更加突出。诗人尤素甫重视智慧与知识，他认为有智慧的人、有知识的人即是具有美德的人。在尤素甫的心目中，具有美德的人应当是“知足、知耻、温良谦恭”（2441行）、“温和娴静而颇有耐心，考虑周全处事稳重”（1867行）、“恕人之过、性情文静”（2170行）的静人。他还说“君子报人以德，小人报人以怨”，并提倡“以德报怨”（3432行）。他还特别提出“以人情为重，做人上之人”（5788行）。上述这些主张与儒家提倡的为人处事要“温、良、恭、俭、让”（《论语·学而》），要宽以待人，严以律己，要“以德报怨，以德报德”（《论语·宪问》）的主张，几乎毫无二致。

儒家不仅用儒家道德束缚人们的行为，使人们就范，而且在行为举止方面亦给人们规定出许多条条框框。如诗中所描绘的那样，君子要正襟危坐，目不斜视；儒雅之士要不苟言笑，庄严肃穆。诗人还告诫人们，“莫要指手划脚，盛气凌人，莫要交叉双手，失去体统”（4111行），“不可盘腿而坐，不可斜躺，不可哈哈大笑，声震厅堂”（4114行）。即使进餐之时，也应注意匡正自己的行为，“吞咽食物应轻嚼慢咽，莫要用嘴去吹凉热饭。莫要让腿挨到餐单，要注意礼数，莫丢了颜面”（4601行）。他劝导人们“要循礼而行，潜礼越轨之徒会贻人以患。礼仪之士的箴言应当铭记，知礼循礼者位列上席。世间诸事都有规矩，循规蹈矩者方能获得荣誉”（4603—4605行）。

从上述的比较中可以看出，《福乐智慧》所宣扬的治国主张、伦理道德均带有鲜明的儒家文化的印迹。

维吾尔民族西迁以前是游牧民族，性格粗犷，崇尚力与勇。在那个时代，他们绝不可能提倡“温、良、恭、俭、让”，也绝不会提倡“以德报怨”。坐在马背上，驰骋于辽阔草原上的豪放勇士，与温和娴静、处事稳重的儒雅之士相去甚远。

但是，维吾尔民族西迁、从草原游牧民族变成定居的农耕民族之后，不仅过去治理封建游牧汗国的方法已经行之无效，而且与草原游牧生活相适应的一些伦理观念及一些思想意识，也与新的农耕生活发生了矛盾。诗人尤素甫敏锐地觉察到这点，并深切地感到，这些矛盾如不及时解决，国无宁日，民不得安生。

那么，这些问题该如何解决呢？维吾尔人于西域创建的

封建政权应如何治理才能得以巩固呢？这些正是诗人尤素甫在《福乐智慧》中所苦苦求索，精心设计的东西。

从《福乐智慧》的内容看，尤素甫对中原汉朝廷的治国之策，对儒家思想体系，不仅熟悉，而且是下过一番功夫研究过的。他在探求维吾尔西域汗国治国之策时，显然借鉴了中原朝廷的治国之策。他把中原的儒家思想与维吾尔族社会现实巧妙地结合于一体，形成了他的别具一格的社会政治思想，绘制出一幅具有儒家思想色彩的、融东西方文化特点的东方理想国的蓝图。

一部维吾尔族古典文学名著有如此鲜明、如此厚重的儒家思想文化的积淀，这一文化现象应当引起学术界足够的重视。过去，国内外学者在研究《福乐智慧》时，往往忽略了这个方面。这不仅表现在对于这一作品的研究之中，在喀拉汗王朝时代维吾尔文化的整体研究中，也只注重它与西方文化的联系，而忽视了它与东方文化，尤其是与中原汉文化之间的联系。

从历史上看，维吾尔民族与中原汉民族之间的交往，要比维吾尔民族与西方民族间的交往密切得多。

维吾尔人生活于漠北高原时期，回鹘汗国是从属于唐朝的地方政权。回鹘汗国的可汗接受唐朝廷的册封。当唐朝在安史之乱中处于风雨飘摇之危时，回鹘汗国派军队参加了平叛的战斗，与唐朝官兵一起平息了安史之乱。维吾尔人作战之英勇，受到唐朝朝野内外的盛赞，唐书赞誉维吾尔人“力拔山岳，气贯风云”①，对于他们所建树的战功亦给予高度

① 《旧唐书·回纥传》。

的评价，说回鹘之功劳“可悬之日月，传之子孙”①。

回鹘汗国与唐朝之间还建立起姻亲关系。维吾尔可汗将自己的女儿嫁予唐朝皇室成员，唐朝廷也将宁国公主、咸安公主、太和公主分别嫁给维吾尔可汗。

至于回鹘汗国与中原之间的经济往来就更为密切了。维吾尔人用马匹易中原的丝绸，这种贸易有官方的，也有民间的。贞观八年（634年），一位名叫药罗葛的维吾尔汗国官员，一次就与中原商人达成了7万匹绢的私人交易②。双方的商人频繁地往返于回鹘汗国与中原汉地，仅长安一处，就云聚数千名维吾尔商人③。

政治、经济上密切的交往，必然会导致文化方面的交流。维吾尔汗国的可汗、伯克们非常仰慕盛唐文化，他们仿照唐都长安在漠北高原鄂尔浑河畔建起一座宏伟的哈喇巴拉哈逊城作为都城，在此城的遗址上发现了大量唐代风格的建筑物废墟。出土的记载回鹘可汗功业的石碑，其碑铭也往往是一面用古代突厥文刻写，另一面用汉文刻写。在长期的密切交往中，漠北回鹘汗国中有许多精通汉语、熟谙汉文化的回鹘人。漠北时期的回鹘文化受到中原汉文化的强烈影响，这是毋庸置疑的。

公元9世纪，回鹘人大举西迁定居西域。由于西域自古是中国的领土，中原朝廷的属地，汉文化的影响根深蒂固。因此，回鹘人迁居西域以后，依然生活在汉文化的影响之中。

西域从汉代起正式归入我国版图。到了唐朝，中原与西

---

① 《新唐书·回鹘传》。

②③ 刘志霄：《维吾尔族历史》（上编），民族出版社，1985年版，第56页。

域的关系更为密切了，曾在西域设置了45个府，115个州，并建立起安西四镇，将西域与内地联为一体。汉族移民越来越多，经常往来于西域与内地之间的官吏、学者、商人更是不计其数。汉文化随着这些汉人大量涌入西域。汉文史料及出土文物表明，在古代的西域，汉语与胡语是通用的。例如，在罗布泊"海头"遗址发现的"西域长史"李柏写给焉耆王的信稿，信是用汉文写的，这说明当时的焉耆王是通汉文的。在罗布泊还发现了生活于当地的羌女用汉文写的信函，文笔流畅，用词达意准确①。从上述例子中可以看出，西域原居民中精通汉文者为数不少。汉文书籍经典在西域也广为流传。《梁书·高昌传》记载，高昌"有五经、历代史、诸子集"，《周书·高昌传》记载，高昌"有毛诗、论语、孝经，置学官弟子以相教授，虽习读之，而皆为胡语"。从此史料记载看，汉文的史料典籍在当时已成为汉族与原居民族儿童启蒙的教材。

在西域原居民族中，也有不少是先期迁入的突厥人和维吾尔人。他们中通汉语、习汉文者也很多。《旧唐书》曾记载一位世居安西、名叫哥舒翰的突厥突骑施部人"好读《左氏春秋传》及《汉书》"。

儒家文化是中原汉文化的重要组成部分。《论语》是儒家的经典，它是孔子与他的弟子们讲论、问答的记录。在漫长的封建社会中，《论语》一直被奉为经典，并成为儿童必读的教材。《论语》很早就已传入西域，19世纪末、20世纪初，日本人大谷光瑞、英国人斯坦因、法国人伯希和都从新疆盗走不少《论语》的残片。解放以后，在新疆出土的古代汉文书籍中，以《论语》为最多。特别值得注意的是，1969年

---

① 新疆社会科学院考古研究所编《新疆考古三十年》，新疆人民出版社，1983年版，第204页。

在吐鲁番县阿斯塔那墓地发现的唐景龙四年（710年）写本《论语郑氏注》是最完整的一个写本，书写人是一个年仅12岁名叫卜天寿的西域孩子①。《论语》在西域流传之广、影响之深，由此可以看出。

孔子是儒学的创始人，被奉为圣人，祭孔之俗在中原汉地极盛。尊孔祭孔的习俗也传到西域。例如，高昌王室不仅效法中原制定年号，如重光、章和、建国、延昌、延和、义寿等，而且绘制鲁哀公问政于孔子的画像悬于王室②。

在漫长的历史岁月中，在中原汉人与西域各族人民的密切交往之中，中原的儒家思想传到西域，并深深地于民众中扎下根基，对西域思想史的发展产生着潜移默化的影响。

唐朝后期，维吾尔人迁徙到西域后，与汉人杂居。当时，西域的公函仍用汉文，维吾尔人中通汉文汉语者可能相当多。11世纪由维吾尔学者玛合穆德·喀什噶里编撰的《突厥语大辞典》有这样的记载："维吾尔人的语言是纯粹的突厥语，他们使用突厥文字……（城市里的）维吾尔人还使用一种与秦人文字相同的文字。正式的信函与文件均用这种文字书写。这种文字只有不信仰伊斯兰教的回鹘人和秦人认识"。③古代维吾尔人与西方人一样，习惯于把汉人称作秦人。玛合穆德·喀什噶里的上述记载中所说的与秦人相同的

① 《关于〈论语郑氏注〉和其写本》，载《新疆考古三十年》，新疆人民出版社，1983年版，第343—368页。

② 曾问吾：《中国经营西域史》，1936年商务印书馆，新疆地方志总编室，1986年重印本，第99页。

③ 笔者译自玛合穆德·喀什噶里《突厥语大辞典》现代维吾尔文译本，第一卷《关于突厥语》部分，新疆人民出版社，1981年版，第40页。

语言，无疑就是汉语。这一记载表明，公元11世纪时，汉语仍为西域的官方语言，在一些正式场合，依然使用汉语。11世纪时，伊斯兰教仅在喀什、于阗等地区流传。天山以北以及库车以东广大地区的维吾尔人当时则是佛教教徒，坚持佛教信仰。《突厥语大辞典》中记载说，没有信仰伊斯兰教的维吾尔人都认识秦人的文字，也就是说，除了少数改信了伊斯兰教的维吾尔人之外，大部分居住在城镇的维吾尔人都通晓汉文。

以上情况表明，维吾尔人不仅在西迁之前生活于汉文化的影响之中，他们于西迁定居西域后，依然生活于汉文化的影响之中。西迁后，维吾尔人与汉人杂居，在西域实现突厥化的过程中，又有许多汉人融入维吾尔民族之中，因此，从某种意义上说，维吾尔民族西迁后，汉文化的影响不仅没有削弱，相反却有所加强。

这一文化背景，对于我们深入理解《福乐智慧》的政治观、伦理观是至关重要的。儒家经典、儒家思想在西域的传播，到《福乐智慧》问世时已有千百年悠久的历史了。维吾尔人中众多精通汉语的学者、百姓，成为儒家文化在维吾尔民众中的传播媒介，而这种传播早在维吾尔人西迁之前的漠北时期就已开始了。因此，《福乐智慧》中有比较鲜明、厚重的儒家思想文化的积淀，也就不足为奇了。

与高昌回鹘汗国相比，喀拉汗王朝距中原汉地要远一些。但是，喀拉汗王朝的维吾尔人与高昌回鹘的维吾尔人是一个整体，他们的文化亦是大同小异。从总体来看，他们所生活的地域，自古基本上处于中原汉朝廷的势力范围之内，也是汉文化影响较强的地区。

诗人尤素甫诞生于巴拉萨衮。而巴拉萨衮就在碎叶城附近。碎叶城是唐代安西四镇中的一个边境要镇，唐朝版图之内，一直由唐统辖。唐朝保大军曾驻屯于碎叶，安西都护杜怀宝亦一度镇守碎叶。碎叶几任镇守都由唐朝官吏担任。汉文史料记载，唐人王方翼曾对碎叶城进行改建，其规模是“四面十二门”，城内则“街廊回互”。70年后，唐人杜环经过此地时，见碎叶城内建有大云寺。武则天当政时命令在国内“诸州各置大云寺”，碎叶城内建大云寺显然是依全国州城之例。几百年后，耶律楚材经过这里时，曾看到唐碎叶镇故墟、唐时修挖的渠道、唐代官吏立下的碑，还看到不少唐代遗址和文物。① 上述史料无可辩驳地说明，《福乐智慧》的作者、诗人尤素甫的故乡巴拉萨衮是中原文化留下深深印迹之地。

《福乐智慧》的诞生地——喀什噶尔，即汉文史料中经常出现的疏勒，亦是唐代安西四镇之一，由于它比碎叶离中原近，因此喀什噶尔与中原朝廷在政治、经济、文化方面的交流更为密切一些。

喀拉汗王朝的两个都城——巴拉萨衮与喀什噶尔，当时都在中国版图之内。喀拉汗王朝的汗王亦把自己看作是中国的汗王，一些汗王甚至在自己的名前注明自己是“中国的狮子王”或“中国的公驼王”②。在喀拉汗王朝统治者的心目中，祖国意识还是相当强大的，他们一直把喀拉汗王朝看作

① 请见绪论部分的叙述。

② 吴震：《吐鲁番出土“氾德达告身”谈唐碎叶镇城》，载《文物》1975年8月，收录于《新疆考古三十年》，新疆人民出版社，1983年版，第293—298页。

是中国的一个王朝，并与中原朝廷保持着密切的政治、经济及文化交流。

喀拉汗王朝以伊斯兰教为国教，因伊斯兰教的创始人穆罕德德曾有过遗训："学问虽远在中国，亦当往求之"。所以伊斯兰教不仅不排斥汉文化，在某种程度上还表现出对于汉文化的崇拜。

喀拉汗王朝时代维吾尔文化受到中原汉文化很深的影响，这是毋庸置疑的。苏联著名学者、突厥史专家B·B·巴尔托里在论及《福乐智慧》时曾说："《福乐智慧》一书的出现不是个别现象，它在突厥语文学中开创了一个喀什噶尔时代……那个时代仍保留有以前突厥与汉族文化紧密联系的影响，这不仅表现在汗的称号中。"他认为，喀拉汗王朝的人"是借助于维吾尔而生活在中国的影响之中的"①。

《福乐智慧》中汉文化的影响比较鲜明，因此，有的学者推断诗人尤素甫可能通晓汉语。目前尚末发现可靠的资料加以证实，这一看法仅仅是一种推论而已。但是，也不能说这种推论毫无依据。《福乐智慧》的序言中有这样一段话："此书极为尊贵，它以秦地哲士的箴言和马秦学者的诗篇装饰而成。"这里所说的"秦"与"马秦"均指中原。序言的作者明确地指出，诗人尤素甫在创作《福乐智慧》的过程中曾大量摄取中原汉文化，并从汉文诗书中直接引文，丰富自己的创作。序言作者生活的时代与尤素甫创作《福乐智慧》的时代相距较近，且序言作者本人很可能就是一位维吾尔诗人或学者，因此，他提供的这些情况无疑是真实可信的。

---

① 转引自李琪：《俄苏学术界研究〈福乐智慧〉概况》，载《民族作家》1987年。

序言作者说诗人尤素甫曾用秦地哲士的箴言装饰他的诗作。秦地哲士的箴言，即中原汉人贤哲的箴言，而中原汉人的箴言有很大一部分为孔孟之言。《福乐智慧》中所宣扬的"以德报德"，"以德报怨"以及"温、良、恭、俭、让"等道德伦理观念，所论述的治国之道、修身之道的诗句等等，其中一些很可能是直接引自《论语》，因为从内容上看，它们惊人地相似。

中原汉文化的影响不仅仅表现在一些箴言的引用上。中原汉文化的影响已深入到《福乐智慧》的政治观、伦理观等深层思想的内涵之中去。注重政治、注重伦理，注重人际关系的调整与处理，这是中国文化的一个显著特点，亦是中国文明与西方文明的重要不同之处。值得特别注意的是，中国文化的这一特点在《福乐智慧》中表现得相当突出。

如果从中国文化宏观的角度审视，《福乐智慧》与中原文化的亲缘关系就会看得更加清晰。

18世纪英国文豪约翰逊研究了中国思想文化后，得出这样的印象：

> 当他读了中国圣贤们道德的格言和智慧的训导，他会感到心平气和的满意。他会觉得德行不论在什么地方都是一样，也会对那些胡言乱语的人更加鄙视。因为这些人断言，道德不过是理想，而善恶的区别完全是梦想。但是，当他熟悉了中国的政府和法制以后，他能享受新鲜事物所能给予的一切快感，他为找到了这样一个国家感到惊喜。在那里，高贵和知识是同一件事；在那里，学问大了，地位就高，而升迁晋级是努力为善的结果；在那里，没有人认为愚昧是地位高的标志，或懒惰是出身好的特权。

他们那里有关于忠臣的记载，他听到后会更加惊讶。这种记载似乎不可信，但在那里却一再出现。那些忠臣竟敢当面指出皇上对国家法令有所违背，或在个人行动上有些失误，以及危及自身的安全或人民的幸福。他会读到，帝王听了那些话语，对大臣不冒火，不威胁，不申斥，也不以坚持错误为尊荣。而以中国帝王所应有的宽宏大量，自愿地按照理性、法令和道德来检查自己的所作所为，而不屑使用自己的权力来辩护自己所不能辩护的东西。①

正如有的学者所说的那样，约翰逊所描写的是“理想化了的中国古代社会，详细查看一下，这个理想的古代中国与《福乐智慧》中的理想王国几乎完全一致”②。以贤哲们的箴言为道德准则，重视知识和学问，有知识者高升，行善者名声不朽，忠臣敢于向帝王进谏，帝王公平执法，用道德约束自己的行动。这是理想化的古代中国封建社会，这也是诗人尤素甫心目中的维吾尔理想社会。这种惊人地相似说明了这样一个重要的问题，即《福乐智慧》所体现的思想文化是中国思想文化的一个组成部分。

第五节　古希腊美学对《福乐智慧》的影响

古希腊文化的印迹在西域处处可见。于阗附近丹丹威里

① 范存忠：《中国的思想文化与约翰逊博士》。

② 姚宝瑄：《〈福乐智慧〉之戏剧美学研究》，全国首届《福乐智慧》学术讨论会论文。

克遗址壁画上的裸体龙女羞赧之态与维纳斯像十分相似；克孜尔千佛洞壁画中的裸体画所显示出来的对人体美的尊尚，及其裸体像绘制中头与身一比八的比例，使人确信画师曾受到过古希腊文化的熏陶和影响；吐鲁番亦都护城的壁画中还出现身着希腊式衣冠的妇女形象。米兰汉晋时代的佛寺遗址的壁画，内容虽多为佛教本生故事，但是画家笔下的佛像和人像却是典型罗马式的，善牙太子和王妃所乘驾的是罗马式驷马车，与诸佛、王子、比丘在一起的还有带翅膀的天使。带翅膀的人像、带翅膀的天使像，不仅出现于壁画，在库车等地还出土了带翅膀的金属人像。

公元1世纪在巴基斯坦北部、阿富汗东部形成的犍陀罗文化，是佛教教义与希腊、罗马艺术相结合的产物。犍陀罗文化自形成伊始就对西域文化产生了强烈的影响。这种影响不仅仅表现在新疆境内的壁画、绘画中，也表现在雕塑方面。在新疆出土了不少具有犍陀罗文化特点的佛像，这些佛像头发卷曲，深目高鼻，具有希腊人的气质与神韵，与后来的佛像相去甚远，具有浓郁的希腊雕塑的特点。5、6世纪是犍陀罗文化在西域兴盛之期，直到8世纪左右，犍陀罗式的绘画与雕塑在天山南部依然余波未没。

凡此种种表明，古希腊、罗马文化对于西域文明的发展曾产生过深远的影响。这种影响自古则有之。

古希腊文化对于西域文化的撞击，比较猛烈的有两次：一次是公元前4世纪的亚历山大东征；另一次则是公元10世纪伴随着伊斯兰教涌入西域。

公元前4世纪，亚历山大曾率领几十万希腊、马其顿大军东征，入侵西亚、中亚，南下印度。他在东起印度河、西至

巴尔干半岛的广袤地域建立起一个横跨欧、亚、非三洲的亚历山大帝国，并在他所统辖的地域内建起十座亚历山大城，每座亚历山大城都成为传播希腊文化的堡垒。亚历山大东征的性质是侵略性的，但是在客观上起到沟通中西文化交流的作用。

亚历山大本人是希腊著名哲学家亚理士多德的高足，他重视希腊哲学与文化，因此在他的远征军中还有许多希腊哲学家、科学家、学者相随。在亚历山大的远征军中，既有文化人，也有工匠。他们中的许多人与成千上万的希腊士卒一起留居东方，并在东方成家立业，成为永久性的移民。他们成为在东方传播希腊文化的重要媒介。①

亚历山大去世后，希腊人的后裔又在与新疆近在咫尺的阿富汗北部地区与印度北部地区建立起一个希腊化的国家巴克特里亚（我国史书称之为大夏），继之又出现深受希腊文化影响的贵霜王国。这种具有希腊文化色彩的大夏文化和贵霜文化，沿着丝绸之路传入西域地区，对西域文化产生直接的影响。

古希腊文化对于西域的强烈冲击，虽然发生在维吾尔民族大规模西迁之前，但是如前所述，受到西方文化影响较深的西域原居民，在维吾尔人西迁、推行突厥化的过程中，基本融合到维吾尔民族之中。在这个融合过程中，西域原居民是带着他们的文化一起融于维吾尔民族中的，他们带入的文化本身就具有浓郁的东西方文化合璧特点。

亚历山大的东征发生于公元4世纪。但是，由于亚历山大的东征在西亚、中亚的历史与文化进程中引起一系列连锁反应，成为震撼东方的一个重大历史事件，在漫长的岁月中，

① （古希腊）阿里安：《亚历山大远征记》，商务印书馆，1985年版，第149页、188页、229页。

这种西方人的征战一直保留在西亚、中亚各族人民的记忆中，例如至今广泛流传于维吾尔、哈萨克等突厥语民族中的《依斯坎德尔的传说》，就是记述亚历山大东征的有关传说。

古希腊文化对于西域的第二次冲击是在公元10世纪。公元7世纪，伊斯兰阿拉伯帝国向外扩张，占领了希腊旧地拜占廷。刚刚摆脱了蒙昧状态的阿拉伯人，在学习、吸收古希腊文化方面表现出极大的热情，他们组织大批学者把希腊著作译成阿拉伯文。到了9世纪，阿拉伯人崇拜古希腊文化的热潮达到了顶峰，各种希腊哲学著作都有了阿拉伯译文，他们还把苏格拉底、柏拉图、亚理士多德的格言集成册①。这种崇尚古希腊文化的热潮首先波及到生活于中亚的突厥诸民族的学者之中。他们中不少人赴大马士革或巴格达学习、研究希腊哲学，成就斐然，颇有建树。突厥学者阿尔·法拉比（公元870—950年）就是其中最杰出的一位，他对希腊哲学有很深的造诣，为世人所敬仰。

公元10世纪后半叶，伊斯兰教开始传入维吾尔人居住的喀什噶尔及于阗地区。崇尚古希腊文化之风亦随着伊斯兰教的传入，而传入维吾尔地区。在信仰伊斯兰教的维吾尔人中，也兴起研读希腊哲学著作之风，以了解古希腊文化为荣。在维吾尔族民间文学作品中，形容一个人有学问，往往说他曾在希腊留过学，或是说他在秦（指中原汉地）留过学。这说明，在古代维吾尔人的心目中，希腊与中原汉地一样，是充满学问与智慧的文明古地。

如果说，希腊文化对西域第一次撞击的影响，主要表现

① （埃及）艾哈迈德·爱敏《阿拉伯一伊斯兰文化史》第一册，商务印书馆，1982年版，第4页、145页、146页。

在绘画与雕塑方面的话，那么，随着伊斯兰文化同来的希腊文化对西域文化的第二次撞击，其影响则主要表现在哲学与科学方面。《福乐智慧》问世之时，西部维吾尔文化正面临着古希腊文化的第二次撞击，这种撞击在《福乐智慧》中留下了鲜明的印迹。

古希腊文化对《福乐智慧》的影响，主要表现在哲学与美学观方面。

古希腊哲学对知识与智慧的论述很多。苏格拉底认为“知识就是道德”；柏拉图则提出一个美学命题：人的美，本质上是一种智慧美。不仅如此，许多事物美也是人的智慧的闪光。由此得出结论：“智慧是事物中最美的”。① 亚理士多德发展了柏拉图“智慧美”的理论，提出智慧是关于自然的人类本身的“最完善的知识形式”。

阿拉伯人对于古希腊哲学家的美学观是怎样理解与认识的呢？这从具有新柏拉图派观点的题为《苹果书》的一本书中可以看出。这本书里描写亚里士多德病笃时，曾对前来看望他的门徒弟子说过这样一段话：“灵魂的本质是爱好智慧，因为智慧是最高尚的认识，故对于真理的完全的认识，构成了专心于智慧者死后所获的幸福。知识所获的报酬，是更完全的知识；而愚昧所获的惩罚，是更利害的愚昧。实际上，无论今世来世，天上人间，除智愚及其果报外，别无他物。美德与智慧，实质上并无差别；美德之与智慧，或恶德之与愚昧，即如水与冰，其形虽殊，其质则一”。②

① （古希腊）柏拉图：《会饮篇》，载《柏拉图文艺对话录》，（朱光潜译），人民文学出版社，1980年版，第261页。

② 第·博雅（T·L·de Boer），《回教哲学史》，台湾商务印书馆，1986年，第三版，第27页。

从上述这段话可以看出，阿拉伯人对于古希腊美学观的理解为：美德之与智慧，犹如水与冰，形殊质同。也就是说，美德与智慧在本质上是相同的。这种观点与柏拉图的“智慧美”命题是一脉相承的。

维吾尔族诗人尤素甫作为穆斯林学者，无疑受到崇尚古希腊之风的影响，对于古希腊哲学是熟悉的。他在写作《福乐智慧》时明显地受到古希腊哲学家“知识美”、“智慧美”的美学观的影响。

他在《福乐智慧》中用大量的篇幅，反复地宣扬了这样一种观点：人之美，人之德，人之福运在于智慧与知识。他说：“智慧是一切美德之本”（1830行），“假如你具备了二者（智慧与知识），即是完人，完美的人方能获得幸福”（225行），并认为“人类的价值就在于知识和智慧”（正文第6章标题）。尤素甫的这些主张具有希腊哲学家“爱智”哲学思想的色彩。

在希腊哲学家中，柏拉图的哲学思想对于中亚突厥学者、对于喀拉汗王朝的维吾尔文化的影响更为强烈一些①。柏拉图认为知识与智慧是天赋神授的，蕴藏于人的灵魂之中。人出生以前，灵魂就已拥有绝对美、绝对善、绝对神圣的知识。理性的认识，一般、本质、绝对、理念的知识，已为不朽的灵魂所固有。而“一切研究，一切学习，都不过是回忆罢了”。②柏拉图把理性与感性对立起来，并将理性绝对化，把它视作

① 最初传入喀拉汗王朝的伊斯兰教，不是正统的伊斯兰教，而是被伊斯兰教视为异端的伊斯兰教苏菲教派。柏拉图的哲学，尤其是具有神秘色彩的新柏拉图主义，在苏菲派的形成过程中曾产生过重要的影响。

② 柏拉图：《曼诺篇》。

人的本质的体现，是人生的目的。人有了理性，在情操上才可能达到“最高境界”。而理性的认识，理念的知识是神授的，只有贵族阶级中的“爱智慧者”才有福分接近这高不可攀的“最高境界”。“爱智慧者”是哲学家和学者，因此柏拉图视哲学家为人中之上品，属于人类的第一流。而处于下九流的黎民百姓，由于神没有授予他们理性的认识，没有授予他们智慧与知识，因此他们是“专顾念肉体、沉迷于物欲之享乐”的只知吃喝而无头脑、不会思想的蠢物。

柏拉图的这种理式论的唯心主义哲学观对诗人尤素甫的哲学观产生了一定的影响。尤素甫在《福乐智慧》中论及智慧起源时曾这样写道：“心灵和智慧是天成”（1825行），“再勤奋也不可能将它们学到”（1827行），“心智全靠上苍赐予”（1828行），“智慧是上苍的恩赐”（1829行）。这些观点与柏拉图的天赋神授说、灵魂固有说，可以说是一脉相承的。

尤素甫也相信，既然智慧与理性是天赋神授、先天就有的，上苍就不可能赐智慧与理性予很多人。他在诗作中说：“有知识的人甚少，无知者甚多，无智慧的人甚多，有智慧者稀少”（199行）。上苍的宠儿极少，他们就是哲学家和学者。尤素甫如同柏拉图把哲学家列为人类第一流一样，他也把哲学家与学者的地位提高到无以复加的地步，并过高地估量了他们的社会价值与作用。尤素甫说他们是“真理和信仰的支柱”（4345行），“照亮世人的火炬”（4347行），“世上没有哲人学者，地里种上粮食也不会收获”（4346行）。他也像柏拉图贬损下九流的黎民百姓是只知吃喝而无头脑的蠢物一样，贬损广大劳苦群众是些“行为粗俗不堪”（4323行）的

无知、无智者，并说“有知识有智慧的人才算是人，除此之外全与牲畜相差无几”（3165行）。这些观点反映了诗人尤素甫的世界观，反映了他的阶级局限性。但是，溯其源，人们会发现，他的上述观点与古希腊哲学家“智慧、知识至高无上”的哲学、美学观不无联系。正是由于诗人尤素甫受到古希腊美学观较深的影响，他的诗作中才会出现与柏拉图某些观点酷似的一些诗句。

然而，须指出的一点是，诗人尤素甫虽然受到古希腊哲学思想的一些影响，但是就其诗作《福乐智慧》所体现出的整体哲学观而论，这些影响毕竟是有限的。就是在对待智慧与知识的问题上，诗人尤素甫的一些观点也已突破了理论式的先验论。比如对于知识起源的看法，柏拉图认为知识与智慧一样，均是神授的，灵魂固有的。而尤素甫则立场鲜明地反对这种观点，他响亮地提出：“人生而无知，学而知之”（1680行），“人非生而英明，是后学而成”（4021行），并说“没有知识，智慧也无用”，他认为没有后天努力勤奋地学习知识，神授的智慧也就毫无价值了。诗人还特别强调了实践、环境、教育对于知识形成与积累所起的作用。这些观点显然已经与唯心主义的先验论划清了界线，闪烁着朴素的辩证唯物主义的光辉。

此外，在智慧与知识价值判断上，尤素甫也与柏拉图有着本质的不同。古希腊哲学家视智慧与知识为精神上的欢悦，人生的享乐。而对于诗人尤素甫来说，智慧与知识的价值体现在认识世界与改造世界上。他明确地提出：“求得学问方成圣哲，要用学识为世人造福”（1818行）。他之所以在《福乐智慧》中将智慧与知识置于非常重要的位置，其目的

不是为了在理论上对智慧与知识的概念、涵义进行思辨式地探讨，而是为了强调它们在治理国家中的特殊重要的作用。将哲学与解决国计民生问题紧密相结合，这也是东方哲学的一个特点。这一特点在中国哲学中表现得尤为突出。

古希腊的哲学与科学结合得十分紧密。古希腊的科学家大多是哲学家，哲学家也大多是科学家。如果说，中原汉文化是文史不分家的话，那么古希腊文化则是哲学与科学不分家。希腊的哲学家们不仅对于事物有着自己独特的见解，形成自己的思想体系，而且对于数学、天文、物理等学科也有一定的造诣。比如，毕特哥拉斯是著名的哲学家，而且也是有名的数学家；苏格拉底、柏拉图是著名的哲学家，他们对数学、几何也很有研究；亚理士多德在希腊哲学史上是一位巨人，同时他还精通逻辑学、修辞学、诗学、天文学、数学、物理学等学科，被誉称为“西方科学之父”。

古希腊的科学——数学、几何、天文、物理，也随着古希腊哲学传入维吾尔民众之中。从《福乐智慧》的诗文看，11世纪西部维吾尔人对科学表现出极大的关注。诗人尤素甫塑造的理想君王、大臣以及宫廷里的各级官吏，不仅个个是知书达礼的儒雅之士，而且都具备科学的头脑和丰富的科学知识。比如，尤素甫在论述大臣的条件时说：作为一名大臣，不仅要品貌兼优，而且“还应聪明睿智，精通算术，知识渊博而能写会算。大臣的诸事都需要计算，不懂数学样样事情难办”（2218—2219行）。在论述担任使节应具备的条件时，他认为作为一名国家的使节，除了要精明能干、精通各种语言之外，他还应该是一位“算术和几何都要掌握，开方、测量学也应精通”（2633行）的人。至于宫廷的司库，更应该

“学会四则运算”，“还须把几何学精通”（2782行）。在尤素甫看来，君臣官吏掌握科学知识，头脑清楚，思维有条不紊，处理国事才会卓有成效。

在尤素甫缔造的理想王国中，不仅君王、大臣、各级官吏都要具有科学知识，就是臣民百姓也应“先得把几何学通，然后才能打开计算的大门。要学会乘除，学会分数，它能考验你是否成熟。还要学会倍数和比例，然后你再向开方涉足。还要学会加减和土地测量，此外还学习代数方程，然后再去打开欧几里得① 的门庭”（4378—4382行）。

11世纪的维吾尔族诗人能在作品中如此重视科学，如此提倡学习科学知识，实在是难能可贵的。这从一个侧面反映出喀拉汗王朝对于科学的重视。维吾尔人西迁后这种重视科学风气的形成，显然是接受了古希腊文化影响所致。

古希腊文化是西方文化之祖，西域自古就受到过古希腊文化的熏陶与影响。由于古希腊文化是伊斯兰文化的源流之一，伊斯兰学者受古希腊哲学影响至深，因此，在伊斯兰文化传入西域后，古希腊文化的影响在西域得到强化。融东西方文化于一体，是西域文化最显著的特征，而这一特征在《福乐智慧》中体现得十分鲜明、突出。

第六节 《福乐智慧》——维吾尔民族文化大树上结出的硕果

一个民族的文化与其他民族的文化发生撞击时，外来的

思想文化，只有依附于原有的思想文化，逐渐渗透到原有文化之中，才能起作用。另一方面，原有的民族传统文化接受外来思想文化时，只有经过咀嚼、吸收之后，多种文化才能融汇于一体，才能形成一种丰富多采的新的民族文化。这是一个事物的两个方面，而这两方面都离不开外来文化的受容体——原有的民族传统文化。

从民族文化发展的角度审视，每个民族都会受到外来文化的撞击与影响，在某个时期，外来文化的撞击力相当强大，对民族文化的发展产生了极为深刻的影响，甚至成为这个民族文化发展的重要转折时期。然而，外来文化的撞击力再大，影响力再强，外来文化终归不可能将原有民族的传统文化完全淹没。因此，一个民族的文化，不管它受到外来文化多么强有力的冲击，也不管它本身发生了多么大的变化，从纵的方面来看，它依然保持着民族文化的连贯性。正如恩格斯所指出的那样：传统是一种巨大的保守力量。

上述这些认识，对于《福乐智慧》文化结构的研究具有十分重要的意义。在前面的章节笔者对波斯—阿拉伯伊斯兰文化、印度佛教文化、中原汉文化以及古希腊文化对于《福乐智慧》所施影响的种种表现已有详述。然而，各种古老文化只有依附于维吾尔民族传统文化、逐渐渗透到维吾尔民族传统文化中才能起作用。维吾尔民族传统文化作为各种古老文化的受容体，它在《福乐智慧》的文化结构中占有特殊重要的位置。《福乐智慧》的文化结构呈现多元特点，但是，“多元”绝不等于“多源”，《福乐智慧》之源只有一个，即维吾尔民族传统文化。没有维吾尔民族传统文化之树，也就不可能结出《福乐智慧》之果。

维吾尔民族是一个具有悠久文化传统的古老民族。他们很早以前就有了自己的民族文字和文献。公元7、8世纪出现的鄂尔浑—叶尼塞文碑铭是目前所发现的最早的用古维吾尔文字记载的文献。《福乐智慧》是用回鹘文写成的，这种古老的维吾尔语言如同一条纽带，将这部诗作与维吾尔民族古老的文化紧密地结合起来。这种古老的维吾尔语言如同血脉，将维吾尔民族传统文化的营养源源不断地输送到《福乐智慧》之中。

诗人尤素甫在《福乐智慧》的创作中，充分运用维吾尔及突厥语诸民族人民群众的智慧，认真地从维吾尔及突厥语民族民间文学中汲取营养。尤素甫在诗作中大量引用维吾尔及突厥语民族中古老的民谣、民谚。诗人劝谕人们应广交友，少树敌，他引用了这样两则古老的维吾尔谚语来加以说明："敌人虽是一个，危害有千条；朋友纵有千个，仍觉得少"。（4190行）"交友容易，维护友谊难；树敌容易，和解起来难"。（4269行）在谈到建房择邻问题时，诗人引用这样一条民谚："莫要与洪水和伯克为邻"。（4546行）在现实生活中，统治人民的伯克犹如洪水一样凶猛无情，人们躲避伯克如同躲避洪水，这条谚语是劳动人民痛苦经验的总结。诗人在阐述将领应具备的条件时，特别强调地指出，将领是武将，要勇敢善战，身先士卒。他认为，将领的好坏强弱直接关系着军队的战斗力。他引用这样一首小诗加以说明："狮子若做了狗的首领，狗就会像狮子样勇猛；狗若做了狮子的首领，狮子会像狗一样无能"（2047行）。这些谚语、小诗意近旨远，是古代维吾尔和突厥语民族人民智慧的结晶，是他们在长期劳动与斗争中积累下来的宝贵经验。类

似的小诗、谚语以及贤人智者先辈们的箴言名句在《福乐智慧》中的引用，达250多处。这些凝聚着人民群众智慧、闪烁着哲理光芒的谚语、小诗、箴言名句犹如颗颗珍珠镶嵌在诗行中，熠熠生辉，使这部诗作形象、生动，更富于哲理的光采。

11世纪以前，维吾尔民族民间文学异常丰富。在民间流传着许多古老而美丽的神话，流传着宏伟的史诗。至于维吾尔族民歌，底蕴就更为丰富，其中有描写石器时代维吾尔祖先以采集野果和狩猎为生的原始歌谣，也有感情真挚、炽烈的情歌；有精巧别致的饮酒歌，还有气壮山河的战歌。这些民间诗歌，无论在诗的语言、诗的意境上都达到了相当高的水平。而凝聚着人民群众智慧、闪烁着哲理光芒的谚语、格言，数量上多得数不胜数，质量上也达到高度凝炼的水平。它们像无数颗闪光的珍珠，充盈着维吾尔族民间文学宝库。《福乐智慧》是在古老的、具有悠久传统的维吾尔民族民间文学的母胎中萌生、成长，而后又诞生于丰厚的维吾尔民族民间文学的土壤之中。《福乐智慧》与维吾尔民族民间文学有着水乳交融、密不可分的联系。

《福乐智慧》问世之时，维吾尔民族已经完成了西迁，在西域绿洲上过上了定居的农耕生活。但是，他们从漠北带来的"精神行李"——草原萨满教文化，此时不仅没有消亡，而且依然保持着旺盛的生命力，在民众生活的各个方面有着根深蒂固的影响。这种影响通过诗人尤素甫之笔，也反映在《福乐智慧》这部诗作之中。

阿尔泰语系通古斯语族的人们把巫师——被视为人神之间交往的使者，称作"萨满"（saman），萨满教由此而得名，巫师便称作萨满。不同民族的萨满有不同的称法，古代

突厥语民族一般称萨满为“喀木”(kam)①，汉文史料中也有写作“甘”的。

古代维吾尔人与阿尔泰语系诸民族的人民一样，曾长期信仰萨满教，“喀木”就是他们的萨满。驱邪治病是萨满的重要职能之一，信仰萨满教的古代维吾尔人民相信，萨满做法，能请神下凡，神魂附体，萨满就成为神的使者，具有神力。他借助神之力驱邪祛病，消灾化吉。尤素甫于11世纪创作《福乐智慧》之时，萨满教的信仰于民众中存在，萨满的治病活动也十分活跃，这可以从诗作中看出。《福乐智慧》设专章（第53章）专门论及应如何对待萨满——喀木的问题。诗人写道，“这种人(指喀木)也应该与之交往，鬼怪作祟他们会有用场”,“鬼怪作祟由他们医治”(6361—6362行)。

萨满教是以万物有灵论为其哲学和思想基础的。古代维吾尔人相信鬼怪之魂到处游荡，如果附到人体上，人就会中邪生病。上面例举的“鬼怪作祟”一词,其原文为“yelyellig”，实际上所表示的是“鬼魂附体”之意。在《突厥语大辞典》中，“鬼魂附体”还有一个专用语——“əxlig”。这表明古代维吾尔及突厥语民族的人民普遍相信“鬼魂附体”是导致人生病的重要原因。面对鬼魂恶灵，凡人是无能为力的，他们相信只有请萨满来做法，借助神力才能将鬼魂驱走，使患者恢复健康。

萨满教不仅相信鬼怪之灵魂到处游走，他们相信人也是有灵魂的，灵魂寄寓在人的肉体之中，灵魂可以暂时离开肉

① 现在维吾尔、哈萨克、柯尔克孜突厥语民族称萨满为“巴克西”(bakxi)，裕固等民族依然保留“喀木”之称。

体游走，例如做梦之时。如果灵魂外出不归，人也就死了。

萨满教的这种灵魂观在《福乐智慧》中也有鲜明的体现。诗人描绘月圆病危之际，引用这样一句格言："躯体的住所是华丽的房屋，灵魂的住所是漂亮的躯体"（1524行）。古代维吾尔人的灵魂观形象、生动地浓缩在这句格言之中。他们认为，灵魂之于躯体，犹如人与房屋的关系，房屋可住留，也可以离去。灵魂寄寓在美丽的房屋——躯体之内，它可以进进出出，具有游离性。而"灵魂飞走了，躯体便成了空壳"（1525行）。在萨满教的观念中，灵魂若像鸟、像鹰一样飞向天空，人也就死了。例如，隐士觉醒病中预感到自己不久于人世，他曾做过一个梦，梦见自己"向九霄云外翱翔飞腾，飞上蓝天，消失了踪影"，他自己圆梦道："这表明我的灵魂将脱离躯壳，飞往那去而不返的冥冥之中"（6064—6065行）。诗人在描写月圆大臣弥留之际，用的也是同样的比喻："他的灵魂欲向蓝天飞去"（1518行）。

这种萨满教的灵魂观在突厥语民族民众中的影响是根深蒂固的，在漫长的岁月中，它已逐渐演变成民族思维的一种模式。例如，在维吾尔、哈萨克等突厥语民族的民间文学作品中，只要说是某某人"变成一只鹰飞走了"，广大的听众就会明白，这是表明此人已死了。这种观念、这种思维模式在突厥语言中也留下了印迹，突厥语言中表示人的死，有多种表达方式，而在一些民族中，至今仍用"u uqup kətti"（他飞走了），"u Laqin bulup kaldi"（他变成一只鹰了）来表达人死之意。这些与《福乐智慧》中对于人之死亡的比喻是一脉相承的，都是古代萨满教的灵魂观在文化中的积淀。

在萨满教信仰中，灵魂是不灭的。他们认为人死了，人的灵魂依然在，它与常人一样，要吃、要喝、要住。因此，萨满教有这样的习俗，葬礼或祭日要为灵魂准备饭食，宰杀马匹和羊只，为了取悦亡灵，还要在葬礼上举行盛大的赛马、摔跤等比赛活动。公元8世纪鄂尔浑古突厥文碑铭中对此有生动的记载，柯尔克孜英雄史诗《玛纳斯》中的著名章节《阔阔台依的祭奠》对于突厥萨满教这种古老习俗的描绘更是精采绝伦。在古代突厥语中，给亡灵准备的食物叫“约”（yoq），由于葬礼、祭奠都要为亡灵准备饭食，所以古代突厥人往往把葬礼、祭奠称作“做约”（yoq kilmix）。

诗人尤素甫在《福乐智慧》中保留了古代突厥语言的表达方式。月圆死后，“贤明为亡父做了祭祀”，这句诗的原文为“bu ay toldi ning yoqi kiLdi”（1564行），如果将它直译过来就成为：“贤民为其父月圆准备了饭食”。在古代突厥语民族中，祭祀用的牲畜宰杀后，将肉煮熟后分给参加祭祀的人享用，把马匹、羊皮用木杆支挂起来，这些到了亡灵那里便变成了整匹的马，整只的羊了。在《福乐智慧》中论及到各种宴会时，就特别把“祭祀宴”单列为一种提出，而“祭祀宴”的原文为“yoq ax”。

“约”（yoq）这个与萨满教观念有密切关联的、古老的突厥语词汇多次在《福乐智慧》中出现，这也从一个侧面表明，《福乐智慧》与草原萨满文化的关系是相当紧密的。

《福乐智慧》与草原萨满文化的关系，还突出地表现在“腾格里”（Tang ri）崇拜上。在古代突厥语中，“腾格里”为苍天之意，后渐渐演变为天神之意。“腾格里”崇拜是古代突厥萨满教信仰中的重要组成部分，而拜天仪式则成为萨

满教仪式中不可缺少的一部分。腾格里崇拜意识在11世纪的维吾尔民众中依然十分强烈，这在《福乐智慧》中也反映出来了。众所周知，“真主”（胡大）是伊斯兰教所信仰的至高无上的神。世界上所有的伊斯兰教徒都高呼着“真主”之名，向“真主”祈祷。但是，古代维吾尔人心目中的“真主”却是“腾格里”。所以《福乐智慧》的原文中既没有“真主”一词，也没有“胡大”一词，取代“真主”与“胡大”的则是具有浓郁萨满文化色彩的“腾格里”或“巴雅特”一词。“巴雅特”也是一个古老的突厥词汇，《突厥语大辞典》中“巴雅特”一词的诠释说，它与腾格里同义。这绝非是词汇使用的问题，从中可以看出这样两点：第一，《福乐智慧》与草原萨满文化一脉相承的关系；第二，伊斯兰教传入维吾尔地区时间不长，其影响也尚未达到伊斯兰化的程度。

还有一点也是不容忽视的，即萨满教的伦理观在《福乐智慧》中亦有体现。萨满教与伊斯兰教、佛教等现代宗教不同，在萨满教的教义里没有因果报应观念，信仰萨满教的突厥语民族的人民只相信灵魂不灭，并认为生前杀人越多，死后由他的灵魂支配的人也越多。汉文及西文史料均记载古代突厥语民族有立杀人石之俗，生前杀一人，墓前立一石，谁的墓前所立的杀人石多，表明死者生前英勇。他们还相信，生前掠夺的财富越多，死后供他灵魂享用的东西也越多。因此，依照萨满教的伦理观，杀敌多者为英雄，掠夺财物多者为英雄，崇尚武力，崇尚强者。《福乐智慧》中亦保留着一些崇尚武力，崇尚强者的诗行。如，诗文中引用了一则古老的突厥谚语：“少女的喜庆是新婚之时，男儿的喜庆是作战之时”（2380行），这则谚语就具有尚武精神。诗文中在论

及如何使国库充盈的问题之时，曾这样写道："哪里有战刀，哪里就有金银；哪里有金银，战刀就指向哪里"（3045行），并说"无畏的勇士不缺钱财，凶猛的白鹰不缺食品。男儿若有了刀斧、勇气，不怕财产不够使用。从何处谋求财富？哪儿有兵马，哪儿就有金银"（2053—2056行）。这种公开宣扬弱肉强食，以掠夺手段积累财富的诗句，无疑是萨满教伦理观的一种体现，是草原游牧民族英雄观的体现。

从上述萨满教种种观念及其在《福乐智慧》中的表现看，我们可以了解到，西迁后的维吾尔民族虽然从草原游牧过渡到农业定居生活，从萨满教信仰到皈依佛教、伊斯兰教。但是，在漫长历史岁月中形成的具有浓郁萨满文化色彩的维吾尔传统文化却依然保持着旺盛的生命力，深深植根于民众之中。笔者1986年曾在喀什地区进行过一次萨满教遗俗调查，调查中惊异地发现，喀什地区的农村至今不仅有萨满（巴克西）存在，而且他们还经常被邀请去主持祛邪治病的萨满教仪式。腾格里崇拜、山石地水崇拜、狼崇拜等一些萨满教的观念及习俗至今也在民众中有遗存。喀什地区是伊斯兰教传入最早的地区，伊斯兰教势力也最强最盛。喀什地区的情况尚且如此，那些伊斯兰教势力相对薄弱的新疆东部与北部地区的情况就可想而知了。这是一个不容忽视的文化现象，这一文化现象向人们揭示出这样一条规律：民族迁徙、生产与生活方式的变革、宗教信仰的改变等等，会使一个民族的文化发生重大的、甚至是质的变化，但是却不可能将一个民族的传统文化泯灭。一个民族固有的传统文化所具有的生命力是异常顽强的，它往往成为一个民族的集体无意识，表现在民族生活与民族文化的各个方面。

过去，国内外从事《福乐智慧》研究的学者们对这一问题缺乏足够的重视，因此《福乐智慧》与维吾尔传统文化、突厥传统文化之关系这一重大的课题，长期被忽视了。正由于如此，一些学者过分强调伊斯兰文化对于《福乐智慧》的影响，视这部诗作为纯伊斯兰化的作品，认为它与波斯、伊斯兰诗歌在内容与形式上几乎没有多大区别，甚至有人还提出说，《福乐智慧》只不过是波斯诗歌的翻版而已。这些观点之所以偏颇，之所以缪误，其根本的原因在于他们忽视了维吾尔民族传统文化，忽略了维吾尔民族固有的传统文化对于《福乐智慧》所施予的重要影响，忽略了维吾尔民族传统文化在《福乐智慧》中所处的地位与作用。

《福乐智慧》是维吾尔民族传统文化与各种古老文化撞击的产物。各种外来文化——波斯—阿拉伯伊斯兰文化、印度佛教文化、中原儒家文化以及古希腊文化都在《福乐智慧》中留下了鲜明的积淀层。但是，《福乐智慧》所反映的却是古代维吾尔民族的社会生活与维吾尔民族的理想与愿望，以及维吾尔民族的民族心理与民族性格。诗人尤素甫在《福乐智慧》的创作过程中所继承与发扬的，既不是伊斯兰文化，也不是中原汉文化，而是维吾尔民族的传统文化。

如果把维吾尔民族传统文化比作是一棵树，那么，各种古老的文化——伊斯兰文化、印度佛教文化、中原汉文化以及古希腊文化，则犹如树木土壤中的营养，土壤肥沃，树木才能长得茁壮。树木壮，树上的果实才会丰满。《福乐智慧》得天独厚，受到各种古老文明的滋养，成为维吾尔民族传统文化大树上结出的一颗美丽的硕果。